خداوندان اندیشهٔ سیاسی

جلد اول

مایکل برسفورد فاستر

مترجم: جواد شیخ الاسلامی



خداوندان اندیشهٔ سیاسی

جلد اول

مایکل برسفورد فاستر

خداوندان اندیشهٔ سیاسی

جلد اول: از افلاطون تا ماکیاولی

مترجم

جواد شیخ الاسلامی

تهران ۱۳۸۳

فاستر، مایکل برسفورد، ۱۹۵۹ -
Foster, Michael Beresford
خداوندان اندیشهٔ سیاسی/ مایکل برسفورد. فاستر؛ ترجمهٔ جواد شیخ‌الاسلامی. - [ویرایش ۲]. - تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳-۱۳۸۰.
۳ ج. - (جامعه و سیاست؛ ۲۰، ۲۱، ۲۲)
ISBN 964-445-117-1 (ج. ۱) ISBN 964-445-118-X (دوره)
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: Master of political thought.
واژه‌نامه. کتابنامه.
مندرجات: ج. ۱. از افلاطون تا ماکیاولی. --ج. ۲. از ماکیاولی تا بنتم/ و. ت. جونز؛ ترجمهٔ علی رامین. --ج. ۳. از هگل تا دیویی / لین و. لنکستر؛ ترجمهٔ علی رامین.
ج. ۱ (چاپ ششم: ۱۳۸۳).
۱. علوم سیاسی -- تاریخ. ۲. فیلسوفان -- نقد و تفسیر. الف. جونز، ویلیام تامس، ۱۹۱۰ - ، Jones, William Thomas. از ماکیاولی تا بنتم، ب. لنکستر، لین، ۱۸۹۲ - ، Lancaster Lane W. از هگل تا دیویی. ج. شیخ‌الاسلامی، محمد جواد، ۱۳۰۳-۱۳۷۹.مترجم.
د. رامین، علی، ۱۳۲۷ - ، مترجم. هـ. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. و. عنوان.
۳۲۰/۰۱ JA۸۱/ ۴خ ۲ف
۱۳۷۳
کتابخانهٔ ملی ایران ۳۶۸۱ - ۷۳م*

خداوندان اندیشهٔ سیاسی (جلد اول)

نویسنده: مایکل برسفورد فاستر

مترجم: جواد شیخ الاسلامی

چاپ نخست : ۱۳۵۸

چاپ ششم (چاپ چهارم از ویراستهٔ دوم) : بهار ۱۳۸۳؛ شمارگان : ۳۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده‌سازی : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی : شرکت چاپ و نشر علمی و فرهنگی کتیبه

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ **ادارهٔ مرکزی :** خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۴، کد پستی ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق پستی ۳۶۶ - ۱۵۱۷۵؛ تلفن: ۷۱ - ۸۷۷۴۵۶۹؛ فاکس: ۸۷۷۴۵۷۲

○ **مرکز پخش:** شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک ۱؛ کد پستی ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳ ؛ تلفن: ۲۰۱۹۷۹۵؛ تلفکس: ۲۰۵۰۳۲۶

○ **فروشگاه یک:** خیابان انقلاب - روبروی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن : ۶۴۰۰۷۸۶

توضیح ناشر

در جهان امروز، اهمیت اندیشه‌های انسانها و رویدادهای سیاسی بر کسی پوشیده نیست. یک رویداد، بسا که بر سرنوشت بسیاری از ملتها تأثیر بگذارد، و یک اندیشه نیز بسا که سرنوشت ملتها را تغییر دهد. به همین اعتبار، به خیر و صلاح ملتهاست که به کم و کیف اندیشه‌ها و رویدادهای جهانی آشنا شوند، و از این آشنایی در طراحی برنامه‌های سیاسی و اجتماعی و بین‌المللی خویش بهره گیرند. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی در راستای هدفهای فرهنگی و اجتماعی خود، انتشار «مجموعهٔ جامعه و سیاست» را آغاز کرده است، بدین امید که این گام کوچک در افزایش اطلاعات سیاسی و اجتماعی خوانندگان علاقه‌مند مفید فایده قرار گیرد. نیازی به توضیح نیست که هدف از این مجموعه، چون هر کار علمی و فرهنگی مشابه دیگر، صرفاً معرفی پدیده‌ها و عقاید و برداشتهای دست‌اندرکاران و صاحبنظران است، و داعیه‌ای بر درستی نظریات مطرح شده نداریم. می‌خواهیم با طرح عقاید مختلف و معرفی دیدگاههای گوناگون، ابزاری مناسب برای بالندگی سطح آگاهی و اندیشه و داوری سنجیده در اختیار علاقه‌مندان قرار دهیم. از همین رو، از تمام صاحبنظران دعوت به همکاری می‌کنیم و تقاضایمان این است که تألیفات و ترجمه‌های خود را که دربارهٔ مسائل سیاسی و اجتماعی جهان باشد برای نشر در این مجموعه در اختیار ما بگذارند. معیار ما در انتخاب کتابها، ارزش و فایدهٔ علمی و اطلاعاتی نوشته‌هاست و نه یگانگی دید نویسندگان آنها.

در تدوین برنامه و انتشار «مجموعهٔ جامعه و سیاست» از کمکها و رایزنیهای بسیاری از استادان و صاحبنظران گرامی ـ بخصوص شادروان دکتر امیرحسین جهانبگلو (۱۳۰۳ـ۱۳۷۰)، و آقایان دکتر محمد فردسعیدی، دکتر ایرج علی‌آبادی، و دکتر ناصر موفقیان ـ بهره‌مند بوده‌ایم که در اینجا از همهٔ آنها و نیز از آقای دکتر همایون‌پور که دبیری مجموعه را بر عهده گرفته‌اند، و همچنین از کلیهٔ مؤلفان و مترجمان و ویراستاران و همکاران عزیز سازمان، که در به ثمر رساندن این برنامه نهایت همکاری را مبذول می‌دارند، صمیمانه تشکر می‌کنیم؛ و من الله التوفیق و علیه التکلان.

فهرست مطالب

فصل اول

دیباچه کلام

در این مجلد از کتاب حاضر کوشش براین است که مستخرجاتی از متون اصلی بزرگترین صاحب‌نظران سیاسی روزگاران گذشته در برابر خواننده قرار داده شود. این مستخرجات طوری برگزیده و تنظیم شده‌اند که درضمن مطالعهٔ آنها آن پیوستگی متقابل که میان بخشهای مختلف افکار یک نویسنده و پیوندهای تاریخی وی با اسلاف و جانشینانش وجود دارد نشان داده می‌شود؛ به‌هر کدام ازعبارات و متون نقل شده، یادداشتهای روشن‌کننده و تفسیرهایی الحاق گردیده است، بدان منظور که خواننده را در درک مفهوم و اهمیت نظریه‌های مورد بحث یاری کند. اثر کنونی به‌هیچ‌وجه مدعی داشتن عنوان «تاریخ افکار سیاسی» نیست، یعنی کتابی نیست که در آن قسمتهای منقول از متون اصلی به‌منظور شرح تاریخ نظریات سیاسی ذکر شده باشد. این کتاب در حقیقت مجموعه‌ای است از متون [فلسفهٔ‌سیاسی] که در آن سعی کرده‌ام برای هر یک از متنهای ذکر شده تفسیری به‌دست دهم. هدف کوششم در این زمینه در درجهٔ اول این بوده است که دسترسی به‌آثار افلاطون و ارسطو و آگوستین و سایر متفکران سیاسی را برای دانشجویان علوم سیاسی امکان‌پذیر سازم، نه‌اینکه کتابی علیحده دربارهٔ این زمره از متفکران بنویسم؛ به‌این دلیل، منظور و نیت اصلی من هنگامی برآورده خواهد شد که مطالب ذکر شده در این کتاب انگیزه‌ای برای تشویق دانشجو به‌خواندن متون اصلی فلسفهٔ سیاسی گردد، نه‌آنکه جانشین آن متون قرار گیرد.

نیز نباید تصور کرد که تفسیرات الحاق شده مدعی جامعیت و شمول به تمام مسائل مورد نظر هستند. در این کتاب بارها اتفاق افتاده است که پس از نقل عبارتی از متن اثر اصلی، فقط یک نکتهٔ بخصوص برای تفسیر و توضیح برگزیده شده است؛ و پاره‌ای اوقات نکتهٔ منتخب بدان علت برگزیده نشده که مهمترین قسمت موضوع بوده است بلکه بیشتر از این لحاظ طرح گردیده است که خود من چیزی برای توضیح دربارهٔ آن نکته داشته‌ام. در این کتاب هیچ سعی نشده است که زمینه‌های اندیشه و جولانگاه فکری متفکران به‌طور کامل دربر

گرفته شود، و اگر همین اندازه توفیق یافته باشم که خواننده را با خواندن منتخباتی که برای استفاده‌اش نقل کرده‌ام سرشوق بیاورم به‌نحوی که خوداو بعداً دنبالهٔ مطالعه را بگیرد و نوشته‌های مرا با عقاید و تفسیرات شخصی‌اش تکمیل سازد، درآن صورت دین و وظیفهٔ خود را ادا شده خواهم شمرد.

منتخبات جلد کنونی فقط به‌آثار و عقاید چند متفکر سیاسی تخصیص داده شده است و دلیل این عمل نه تنها محدود بودن گنجایش صفحات این کتاب یا محدود بودن اطلاعات خود من بوده است (گرچه البته هر کدام از این دو دلیل به‌عنوان عذرموجه کفایت می‌کرده) بلکه بیشتر از این جهت که یک قسمت از نقشهٔ اصلی ما در تحریر این سه‌جلد این بوده که توجه خواننده روی مهمترین آثار فکری که درقلمرو سیاست به‌وجود آمده است متمرکز گردد. جمهور افلاطون، سیاست ارسطو و قسمتی ازکتاب شهر خدا (اثر آگوستین) به‌واقع در جزء منابعی هستند که آشنایی باآنها جنبهٔ تخصصی ندارد و لازمهٔ آموزش عمومی افراد است. اما مطالعه آثار نویسندگانی که در سطوحی پائین‌تر از سطح اینان قرار گرفته‌اند، و یا آثار کم‌قدرتر همین متفکران، گرچه بیگمان به تکمیل اطلاعات خواننده کمک تواند کرد ولی کسی که قصدش احراز تخصص دربارهٔ اندیشه‌های سیاسی نباشد و از خواندن آنها غفلت کند، الحق نمی‌شود بر او خرده گرفت و به‌علت این قصور سرزنشش کرد.

اگر تفسیرات الحاقی من در مقایسه با مستخرجات متون اصلی دارای اهمیت ثانوی باشد، اهمیت سطور فعلی به عنوان دیباچهٔ کتاب حتی «ثانوی‌تر» از خود آن تفسیرات است. در اجرای این قصد که می‌خواهم نظر دقت وکنجکاوی خواننده را به‌سوی مطالبی سهم از آثار متفکران بزرگ معطوف سازم، به‌واقع اعتبار علمی خود را در گرو این ادعا می‌گذارم که اگر خوانندهٔ کتاب من آن مطالب را به‌دقت بخواند نیروی قضاوت و قوهٔ تشخیصش در بارهٔ نکاتی که نیازمند دقت و روشن شدن است، تقویت خواهد شد. اما اگر کسی از من بخواهد که برهانی برای صحت این ادعا اقامه کنم باید آشکار بگویم که هیچ دلیلی جز این ندارم که از مخاطب خویش بخواهم که خود ادعای مرا به‌محک آزمایش بزند و صحت و سقم آن‌را به‌تجربه دریابد. هرآن کسی که مثل من مقدمه‌ای بر کتابی می‌نویسد تا این حد محق و مجاز است که روش استدلال و خطوط اصلی مباحثه را پیشنهاد کند. نیز حق دارد برخی از آن روشناییها راکه از تحقیق خویش به‌دست آورده است به‌ذهن خواننده بتاباند، لکن دراین رهگذر بایددارای

مشربی تجربی (Tentative) بوده، از هرگونه تعصب و جزمیت(Dogmatism) فارغ باشد، و سرانجام باید به‌خوانندهٔ خود بگوید: «تو خود به مطالعهٔ کتابی که برایت فراهم آورده‌ام بپرداز و دریاب که آیا تجارب شخصی‌ات عقایدی را که من ابراز کرده‌ام تأیید می‌کند یا نه.» در مواردی از این قبیل، وضع مقدمه نگار و مفسر به‌وضع یک منتقد هنری شبیه است. هرقدر هم نظرات و ایرادات چنین منتقدی به‌قصد هموار کردن زمینه برای نزدیک شدن به‌اثری که مورد نقد و بررسی قرار گرفته، مفید و مغتنم باشد هیچ کدام از آن نظرات و ایرادات الحق نمی‌تواند خواننده را از مطالعهٔ خود اثر معاف یا از این حق محرومش سازد که براساس بررسی مستقل خود دربارهٔ مطالب کتابی که خوانده است تبدیل به منتقدی ثانی گردد و نسبت به‌عقاید کسی که در ابتدا باعث آشنایی‌اش با اثر مورد بحث شده است حکم و قضاوت ناقدانه صادر کند.

پس دراین صورت ازمطالعهٔ آثار متفکران سیاسی اعصار گذشته چه فایده‌ای ممکن است نصیب ما گردد؟ در قرنهای گذشته نظری در این باره رواج داشت که می‌توانست پاسخی ساده در قبال این سؤال باشد. در آن زمانها می‌گفتند که یک اثر سیاسی به‌واقع کتابچهٔ رهنمایی است دربارهٔ یک فن بخصوص یعنی **فن حکومت کردن.** درست همچنان که یک پیشه‌ور متخصص درفن تجاری ممکن است کتابی بنویسد که در آن معرفت و اطلاع وسیع خود را دربارهٔ این فن در اختیار کسانی که خیال دارند در آتیه تجاران خوبی بشوند بگذارد، نیز به همین ترتیب مردی که در فن سیاست خبره است و حکمت و تجربه‌ای در این راه اندوخته، ممکن است اطلاعات و معلومات خود را در کتابی که هدف آن تعلیم سیاست و نشان دادن راههای تمرین این حرفه است به قصد استفاده کسانی که می‌خواهند در آتیه دولتهایی تأسیس، یا حکومتهای موجود را حفظ کنند، به‌رشته تحریر درآورد. اگر تئوری سیاسی به‌واقع همین می‌بود که قدما می‌گفتند، در آن صورت اظهارنظر درباره مزایایی که ممکن بود از خواندن آثار بزرگ سیاسی نصیب شاغلان فعلی و آتی فن سیاست گردد کوچکترین دشواری نداشت و انسان با کمال اطمینان می‌توانست به کسانی که پیشهٔ آتی آنها حکومت کردن بر افراد بشر بود توصیه کند که حتماً این‌گونه کتابها را بخوانند و اندرزها و رهنماییها را که در ضمن آنها آمده است به کار ببرند.

برخی از بزرگترین نویسندگان سیاسی[۱] شخصاً نیز براین عقیده بوده‌اند که در شکم آثاری که نوشته‌اند نوعی درس و تعلیم عملی در اختیار سیاستمداران و شاغلان فن سیاست گذاشته‌اند و به‌همین دلیل در گذشته بسیاری از پژوهندگان آثار آنها کوشیده‌اند تا آن هدایت‌نامهٔ عملی را که گفته می‌شد در این کتابها نهفته است کشف کنند و شاید برخی از آنها در این زمینه توفیق هم یافته‌اند. اما این امتیاز محققاً امتیازی‌نیست که به‌یک خواننده معاصر وعده داد و مطمئنش کرد که چنین مزایایی از خواندن آن آثار نصیبش خواهد شد. این نظریه که سیاست را فنی ثابت و فیلسوف سیاسی را به‌عنوان آموزگار آن فن تصور می‌کند بر فرضیات و تصوراتی استوار است که پذیرفتن آنها در عصر کنونی غیرممکن است. اگر چنین نظریه‌ای صحیح می‌بود لزوماً صاحب نظران سیاسی و مبتکران تئوریهای سیاست خود می‌بایست از حکام و سیاستمداران بزرگ گذشته باشند و البته در آن صورت حق هم همین بود که سیاستمداران آتی، پیش از در دست گرفتن زمام امور مدتی در مکتب این گونه فلاسفه شاگردی کنند و با خواندن آثاری که از آنها باقی مانده است خود را برای تصدی کارهای سیاسی آماده سازند. اما چنانکه به‌تجربه می‌دانیم قضیه در عمل چنین نیست، زیرا از میان فلاسفهٔ سیاسی اعصار قدیم و جدید فقط عده‌ای معدود برای حکومت کردن و زمامدار شدن برازندگی عملی از خود نشان داده‌اند و از سوی دیگر کمتر زمامدار موفقی، توفیق خویش را وامدار مطالعهٔ آثار فلاسفهٔ سیاسی بوده است.

۱. در اینجا من مخصوصاً از بردن نام این قبیل فلاسفه و ذکر فلسفهٔ سیاسی خاص آنها احتراز کرده‌ام زیرا هیچکدام از آنها نظریهٔ خود را کاملاً بدین سادگی که من ذکر می‌کنم بیان نکرده‌اند. اگر قرار می‌شد نامی از این‌گونه‌فیلسوفان (که مدعی‌اعطاء سرمشق عملی سیاست به سیاستمداران هستند) بـرده شود، می‌بایست که در انتساب فلان نظریه سیاسی بـه فلان فیلسوف مقداری شرح و بسط اضـافی [دایر به‌شروط واستثناهای آن نظریه] ذکر شود و وارد کردن این قبیل مطالب توضیحی، دیباچهٔ فعلی را بیش از حد لازم مفصل و مبسوط می‌کرد. اما اگر خود خواننده به آثار نویسندگانی مانند افلاطون و ارسطو و ماکیاول رجوع کند خواهد دید که اشکال مختلف همین طرز فکر [دایر براینکه‌نظریات ابراز شده رهنمای عملی سیاست‌است] نه تنها درآثار این عده بلکه‌درنوشته‌های بیشتر متفکران سیاسی تا همین اواخر جلوه‌گر است.

خداوندان اندیشهٔ سیاسی

جلد اول

بسم الله الرحمن الرحیم

اندیشه‌ها و مناسبات و شرایط و نهادهای سیاسی، و نیز دگرگونی و تکامل آنها، بر جوامع انسانی تأثیر دارد. «مجموعهٔ جامعه و سیاست» می‌کوشد تا دانش‌پژوهان را از این جهات با امور سیاسی گذشته و حال جهان آشنا سازد. آنچه در این مجموعه نشر می‌یابد، گزیده‌ای است از آثاری که در زمینهٔ دانش سیاسی آگاهیهای دقیق و تازه به دست می‌دهد. تنها معیار در انتخاب کتابها، ارزش و فایدهٔ علمی و اطلاعاتی نوشته‌هاست و نه یگانگی دید نویسندگان آنها.

دلیل این که چرا علم سیاست نمی‌تواند یک فن باشد همین است که آن موقع تاریخی که سیاستمدار باید در داخل آن انجام‌وظیفه کند همیشه دارای کیفیتی منحصر به‌فرد و یگانه است. لازمه وجود یک فن، ماده‌ایست ثابت و تغییرناپذیر. از این جهت است که مثلا حرفهٔ نجاری را می‌توان فن نامید زیرا طبیعت درختان کاج و بلوط و سایر چوبها که به‌عنوان مصالح نخستین در نجاری به‌کار می‌روند عوض نشدنی است و ذات و خاصیت اصلیشان لایتغیر است. البته درست است که هر نجارکه ساختن میزی از چوب کاج را آغاز می‌کند در وضعی قرار دارد که از بعضی جهات با نجاران دیگر که عین این کار را انجام داده‌اند فرق دارد. لکن این‌گونه اختلافات تصادفی هستند و اساسی نیستند؛ وجود آنها ممکن است در نحوهٔ کاربرد اصولی که به آن فن مربوط است تأثیر داشته باشد ولی خود آن اصول را تعدیل یا دگرگون نمی‌کند. اما هنگامی که قلمرو سیاست را در نظر می‌گیریم می‌بینیم که سیاستمدار — و این عنوان تنها شامل سیاستگران حرفه‌ای سیاست نیست بلکه هرکدام از اتباع کشور را که سهمی در ادارهٔ امور مملکتش دارد دربر می‌گیرد — ناچار است با موقعیتهائی که کم وبیش جنبهٔ منحصر به‌فرد دارد و از اوضاع و شرایطی خاص ناشی می‌گردد روبرو شود و در محدوده آن موقعیتها کار کند. این موقعیتها را نمی‌توان درچهارچوب دسته‌ای از اصول منفرد و لایتغیر که فقط نحوهٔ کاربردشان متفاوت است، گنجاند. و اگر سیاستمدار آتی ما موفق گردد که از بطن آثار نویسندگان اعصار گذشته روشی برای فن حکمرانی استخراج کند، آن روش بیگمان روشی است که کاربست آن صرفاً به‌یکی از قرون گذشته تعلق دارد.

بااین مقدمه دیگر فکر نمی‌کنم سخن‌پردازی طولانی در این زمینه لازم باشد چونکه خواننده هرنوع استفاده‌ای که از مطالب کتاب من انتظار داشته باشد مسلماً منتظر این فایدهٔ بخصوص [یعنی یادگرفتن فن حکمرانی از قرن‌های گذشته] نخواهد بود، و انتظار نخواهد داشت که خواندن منتخبات جمع‌آوری شده در این کتاب عین همان آموزشی را که متون پزشکی در اختیار دانشجوی‌طب می‌گذارد نصیب دانشجوی سیاسی نماید. و اگر انتظارش چنین باشد در آن صورت بیگمان به‌سراغ جدیدترین کتابها خواهد رفت و سعی نخواهد کرد که فن زمامداری امروز را از روی رسالهٔ سیاست ارسطو که برای حکمرانان دوهزارسال پیش نوشته شده است فرا گیرد زیرا چنین عملی بی‌شباهت به‌این نخواهد بود که

فرضاً یک دانشجوی امروزی طب بخواهد علم پزشکی را با خواندن آثار جالینوس فرا گیرد!

بسیار خوب، اگر تئوری سیاسی، علمی که سیاستمدار تربیت کند نیست، پس چیست؟ نظریه‌ای به‌نام «ماتریالیسم دیالکتیکی»[۳] (مادیت جدلی) کارل‌ـ مارکس وجود دارد که شرحی کاملاً متفاوت از ماهیت و سرشت خود به‌ما می‌دهد. طبق این نظریه، تئوریهای سیاسی مقدم برواقعیت سیاسی نیستند بلکه تالی آن هستند. افرادی که به‌شیوهٔ سیاسی عمل می‌کنند در مسیر اعمال خود و در قدمهایی که بر می‌دارند به‌کمک یک رشته اصول سیاسی که پیشاپیش طرح و تنظیم شده باشد هدایت نمی‌شوند و وضع آنها از این حیث با وضع پزشکی که در اعمال و اقدامات خود با معلوماتی که قبلاً در این علم کسب کرده است هدایت می‌شود فرق کلی دارد. اعمال سیاسی آدمیان به‌نحوی غیر معقول صورت می‌گیرد. لغو و تصویب قوانین کشورها، تنظیم و اصلاح یا انهدام حکومتها، از بین بردن یا به‌وجود آوردن قانون اساسی دولتها، هیچ کدام به‌تبعیت از یک تئوری سیاسی که مقدم براین حوادث به‌وجود آمده باشد، صورت نمی‌گیرد. به‌واقع همیشه یک تئوری سیاسی در دنیا وجود خواهد داشت چونکه بشر فطرتاً حیوانی است تئوری ساز؛ اما تئوریهای مصنوع فکربشر، همواره بعد از رخدادهای مربوط ساخته می‌شود تا بر واقعیتها [ی مورد نظر] منطبق گردد؛ و گرنه، هیچ نوع انگیزهٔ عقلی و دلیل منطقی، عامل پیدایش آنها نیست. وضع پیدایش تئوریهای سیاسی نسبتاً به‌روش دلیل‌تراشی یا «معقول سازی»[۴] که مورد بحث روانشناسان است، شباهت دارد؛ این مکانیسم را انسان هنگامی به‌کار می‌بندد که به‌سائقه انگیزه‌هایی نامعقول و شاید ناهشیار مرتکب عملی شده است و سعی می‌کند به‌وسیلهٔ منسوب ساختن عمل خود به‌یک غایت و غرض منطقی، آن را برای خویشتن توجیه کند. در این قبیل موارد چنین به‌نظر می‌رسد که استدلال و تعقل انگیزهٔ ایجاد عمل بوده است، حال آنکه در حقیقت عمل موجب پیدایش استدلال و تعقل مربوطه شده است. حال، طبق نظریهٔ مارکس، تئوریهای سیاسی در وضعی مشابه قرار دارند به‌این معنی که می‌کوشند تا واقعیتهای موجود را که عقل و برهان در ایجاد آنها دخالت نداشته است معقول نشان دهند، به‌عبارت دیگر تئوریهای

۲. Galen، پزشک مشهور قرن دوم میلادی.ـم.

3. dialectical materialism

4. rationalization

سیاسی مقدم بر واقعیتها نیستند بلکه برای توجیه واقعیتهایی که قبلا وجودداشته است ابتکار و تکمیل شده‌اند.

گرچه اعمال سیاسی انسان، طبق نظر مارکس، نامعقول هستند ولی به‌هر حال بی‌دلیل نیستند. این‌گونه اعمال به‌نوبهٔ خود محصول و نتیجهٔ چیزی اساسی‌تر هستند یعنی از «نیروهای اقتصادی» سرچشمه می‌گیرند. یکی از گرفتاریهای مهم نژاد بشر در این دنیای خاکی تولیدکردن و به‌وجود آوردن چیزهایی است که آنها را برای ادامهٔ حیات خود لازم دارد. در سرتاسر قرون و اعصاری که از عمر بشریت می‌گذرد افرادبشر باهم جنگیده و گلو و شکم همدیگر را برای تصرف وسایل تولید و نظارت برچگونگی مصرف آنها دریده‌اند. هنگامی که دسته‌ای از این افراد موفق می‌شوند بربخش‌عمده‌ای از وسایل تولید مسلط گردند و دیگران را از استفادهٔ آن محروم سازند، نوعی فرق و امتیاز که جنبه‌ای اقتصادی دارد میان طبقات جامعه ایجاد می‌گردد؛ آنگاه، طبقه‌ای که زمام تولید را در دست گرفته و وسایل تولیدکردن را تحت نظارت مستقیم و مؤثر خود در آورده است تبدیل به «طبقهٔحاکم» می‌شود، و بقیه افراد جامعه که این تسلط و نظارت را از دست داده‌اند به‌صورت طبقاتی که زیر نظارت و تحکم طبقهٔ قبلی هستند در می‌آیند. تا اینجا، چنانکه می‌بینیم، رابطه این دوگروه (یا این دوطبقه) صرفاً جنبهٔ اقتصادی دارد و ناشی از افتادن وسایل تولید و توزیع به‌دست یکی از آنها است. اما به مرور زمان در همان جامعه یک رشته رابطه‌ها که‌جنبهٔ قانونی و سیاسی دارند به وجود می‌آیند و به‌شکل لفافه‌ای برگرد هسته حقیقی — یعنی رابطه اقتصادی افراد— پیچیده می‌شوند تا وضع حقیقی قضیه را از انظار بپوشانند. به‌موجب این قوانین، اولویت و تسلط طبقه‌ای که وسایل‌تولید را غصب کرده و به‌خود انحصار داده است، به‌صورت حقوق سیاسی و مدنی آنها تصدیق می‌گردد، و تسلطی که اساساً اقتصادی است به‌صورت تفوق سیاسی به دنیای خارج نشان داده می‌شود. ولی ماهیت قضیه با این کارها و رنگرزیها عوض‌نمی‌شود و بررسی دقیق در زیر-بنای اجتماع آناً حقیقت قضیه رافاش‌می‌کند و نشان می‌دهد که سیستمهای قانونی و منشورهای اساسی ملل همیشه تحت تأثیر روابط اقتصادی تعیین می‌شوند، در حالی که عکس این قضیه هیچ‌گاه صورت نمی‌گیرد.گواه بارز این ادعا آن تغییراتی است که در فواصل مختلف زمان در اجتماعات بشری رخ می‌دهد و به‌صورت انقلابات و تحولات سیاسی بروز می‌کند. در پی هر نوع تغییر در روابط اقتصادی افراد یا دگرگون شدن وضع اقتصادی و افتادن زمام تفوق در این زمینه به‌دست

گروهی دیگر، یک قسم تحول و دگرگونی سیاسی هم صورت می‌گیرد، اعم از این که آن تحول اصلی (یعنی دگرگونی اقتصادی) در نتیجه اصلاحات آرام اجتماعی صورت گرفته باشد و یا حاصل انقلابات حاد توأم با خونریزی باشد. از نظر مارکسیستها به‌هر حال تغییرات اقتصادی سرچشمه‌های اصلی نهضتهای تاریخ هستند و «تحولات سیاسی» به‌واقع انعکاسی بیش نیستند. اما تئوریهای سیاسی از آنجا که همیشه متکی برواقعیتهای سیاسی هستند، بنابراین انعکاسی از یک انعکاس دیگرند. این تئوریها که بر رویهم تاریخ فلسفهٔ سیاسی را تشکیل می‌دهند ـ به‌دلیل اینکه ناچارند خود را با هرگونه تغییر که در وضع حکومت یا در منشور اساسی کشورها صورت می‌گیرد تطبیق دهند [که‌خود این تغییرات زاییدهٔ دگرگونیهای اقتصادی هستند] پس به‌واقع اثر و نتیجه غیرمستقیم همان تغییرات اقتصادی هستند.

از این قرار فلسفه مارکسیستی رابطه تقدم بین «تئوری سیاسی» و «واقعیت سیاسی» را به‌شرحی که‌در بالا ذکر شده کاملاً واژگون می‌سازد،و اگر اصل نظریه به‌عنوان یک شق مخالف در مقابل نظریه دیرین سیاست پذیرفته شود در آن صورت واضح است که یک تخمین کاملا جدید از ارزش تئوریهای سیاسی و فایدهٔ مطالعه آنها لزوم پیدا خواهد کرد، بسته به‌اینکه ما به کدامیک از این دو نظر که باهم اصطکاک دارند معتقد باشیم. طبق اندیشه نخست [که‌به‌ما می‌گوید واقعیتهای سیاسی براساس تئوریهای سیاسی به‌وجود می‌آیند] علم سیاست مهمترین دانشی است که بشر می‌تواند تحصیل و مطالعه کند و در مورد کسانی که خیال زمامداری و تصدی امور سیاسی دارند آموختن این‌علم از نخستین شرایط نیل به‌آن مقامات باید اعلام گردد. اما طبق اندیشهٔ اخیر [نظریه مارکسیستها] از آنجا که اندیشهٔ سیاسی هرگز نمی‌تواند نحوهٔ اعمال و روابط اجتماعی‌بشر را پیشاپیش تعیین کند مطالعهٔ تئوریهای سیاسی اهمیت خاصی ندارد بلکه‌نوعی‌تفنن‌دانشگاهی است.

اگر عقیدهٔ شخصی من در این‌باره پرسیده شود از افشای صریح آن برای خوانندهٔ این کتاب مضایقه نخواهم کرد: عقیدهٔ من این است که هردو این‌نظریه‌ها اشتباه می‌کنند. نظریه نخست به‌علت اینکه ارزش این‌گونه مطالعه را خیلی بالا می‌برد به‌خطا می‌رود و نظریهٔ اخیر به‌دلیل اینکه ارزش تئوری سیاسی را بیش از حد انصاف پایین می‌آورد در اشتباه است[۵].

۵. منظور من البته اظهار چنین عقیده‌ای نیست که نظرات مربوط به‌تئوری سیاسی ←

چنانچه یکی از پیروان مسلک مارکسیسم را برای پاسخ دادن به‌سؤال زیر تحت فشار قرار دهیم که: «اگر به‌نظر شما کلیه تغییرات تاریخ بشر— تاریخ سیاسی، تاریخ افکار، تاریخ مذاهب، و مابقی این چیزها — همگی ناشی از بهم خوردن موازنه نیروهای اقتصادی در جوامع بشری است، در این صورت چه‌عاملی باعث ایجاد تغییریا بهم خوردن موازنه درخودنیروهای اقتصادی تاریخ می‌گردد؟» عقیده شخصی من این است که وی در نتیجه چنین سؤالی ناچار می‌شود که ضعف تئوری خود را از نقطه‌ای بسیار حساس فاش سازد. خود مارکس درجاهای‌مختلف جوابهای مختلف به‌این سؤال می‌دهد. در اغلب جاها می‌گوید که روابطاقتصادی بشر — هرآنجا که رابطه‌ای جانشین رابطه‌ای دیگر می‌شود— نطفه‌خود را از یک ضرورت منطقی[۶] اخذ می‌کند که خود این ضرورت ناشی از تضادی است که در ماهیت و سرشت رابطهٔ قبلی وجود داشته است. چند جای دیگر می‌گوید که این تغییرات ناشی از تغییراتی هستند که در تکنیک و روش تولید صورت می‌گیرد. پاسخ اول مارکس چیز مهمی را بیان نمی‌کند و فقط نشان می‌دهد که وی برای اجتناب از دادن جوابی مقنع [که‌ظاهراً مقدورش نبوده] به‌زیر سایبان اسرار پناه برده است. چون اگر قبول کنیم که «تضادی مکتوم» که ناشی از اوضاع وشرایطی خاص در امور اجتماع است باعث تغییرات اقتصادی تاریخ می‌گردد، پذیرفتن چنین پاسخی فقط با قبول یک شرط قبلی امکان‌پذیر است و آن این است که موجودی عاقل و هوشمند آن «چیز مکتوم» را که در نظر مارکس خالق تغییرات اقتصادی تاریخ است قبلا به‌عنوان «تضاد» بپذیرد و سپس نیرویی‌را که در این تضاد نهفته است برای از بین بردن وضعی که با جبر اقتصادی زمان نمی‌سازد مورد استفاده قرار دهد. اما استدلال مارکس بدبختانه برمحور این فرض می‌چرخد که تضاد مذکور در تئوری وی خود صاحب «قوه‌ای مسبب» است که به‌طور مستقل و جبلّی عمل می‌کند و تغییرات اقتصادی تاریخ را به‌وجود می‌آورد. به عبارت دیگر تضاد اجتماعی [از نظرگاه مارکس] نوعی قوهٔ جسمانی است که تشخیص وجود آن هیچ‌گونه نیازی به‌اینکه ازسلولهای عقل و اندیشهٔ بشربگذرد

→

منحصر به دو اندیشه مذکور در بالا هستند. غرض از انتخاب آنها فقط این بوده است که برخی نکات را با توجه به تضادی که در تعالیمشان هست مطرح سازم.

6. dialectical necessity

ندارد. این گونه استدلال مفهومی جز این ندارد که به‌جای دادن پاسخ معقول [که در اختیارش نیست] به لفافهٔ کلمات پناهنده شود و آنها را به‌شکل پرده‌ای برای پوشاندن جای خالی فکر به کار برد. جواب دوم مارکس به‌حقیقت نوعی توضیح است منتها این عیب‌را دارد که پذیرفتنش به‌نتایجی که خود مارکسیستها قادر به‌پشتیبانی از آن نیستند منتهی می‌گردد. ما همه از این حقیقت آگاهیم که هرنوع تغییری که از بدو خلقت بشر تا کنون در تکنیک و روشهای تولید صورت گرفته ناشی از پیشرفت و توسعهٔ علوم طبیعی بوده است. حال اگر قبول کنیم که وجود این پیشرفتها منشاء ظهور تغییرات در روابط اقتصادی بشر هستند [که‌تمام تغییرات دیگر اجتماع به‌همین تغییرات اساسی بستگی دارد] در آن صورت دیگر نمی‌شود گفت که تغییرات اقتصادی علت‌العلل سایر تغییرات هستند زیرا خود این تغییرات معلولند و علت نیستند. و علت حقیقی چنانکه گفتیم پیشرفت بشر در شعب مختلف علوم طبیعی است. حال ملاحظه می‌کنیم که به‌یک نتیجه بسیار عجیب رسیده‌ایم، زیرا از یک سو با این حقیقت واضح روبرو هستیم که علوم طبیعی فعالیتی است نظری در حالی که از سوی دیگر مارکس به‌ما می‌گوید که کلیهٔ فعالیتهای نظری انسان— از قبیل پیشرفتهای حاصل در مذهب، فلسفه، هنر، و همهٔ اینها— نتایج همان سیستم اقتصادی هستند که وی کشف یا ابداع کرده است. پس تکلیف علوم طبیعی در این میانه چیست؟ چنین به‌نظر می‌رسد که مارکس علوم طبیعی را از محدودهٔ تئوری خود کنار گذاشته است درحالی که این علوم نه‌تنها قابل اغماض و به کنار گذاشته شدن نیستند بلکه به‌واقع علت نهایی تغییراتی هستند که در همان سیستم اقتصادی مارکس صورت می‌گیرد. حتی به‌فرض اینکه آماده باشیم که استدلال عجیب مارکس را بپذیریم و علوم طبیعی را بی‌هیچ‌گونه دلیل معقولی در موقعیتی که با دیگر فعالیتهای نظری بشر کاملا فرق دارد قرار دهیم، باز میان این نظر و نظری که مورد قبول مارکس است اختلافی فاحش وجود دارد. یعنی، میان این گفته که علوم طبیعی منشاء تحولات تاریخی هستند و این گفته که تمام تحولات تاریخ از نیروهای اقتصادی سرچشمه می‌گیرند فرقی هست که اگر کسی بخواهد آن‌را ندیده بگیرد و نظریهٔ اقتصادی مارکس را کماکان محرز و معتبر تلقی کند، در آن صورت بهتر است در قاموس اصطلاحات خود بگردد و برای مادیت جدلی نامی دیگر جستجونماید.

درعین حال نباید چنین پنداشت که نظر مارکس هرآنجا که با نظرمخالفش برخورد کرد همیشه خطاست. بسیارند مواردی که این دو نظر با هم اصطکاک

دارند و مع‌الوصف گفتهٔ مارکس صحیح است. به عقیده من مارکس در تکذیب آن قدرت والا و آن سیطره اجرایی که پیروان نظر اول برای تئوری سیاسی قایلند کاملا محق است[۷]. این عقیده که بشر می‌تواند به کمک منطق و استدلال هدفی را که ایفای آن بردولت واجب است تعیین و وسایلی را که برای نیل به‌این منظور لازم است باتمام جزئیاتش استنتاج کند— که وظیفه تئوری سیاسی هدایت کردن یک چنین استدلال و وظیفه عاملان سیاست هدایت شدن بوسیله این استدلال است— چنین عقیده‌ای صریح و قابل‌فهم و سازگار با شعور عام است[۸] و ما باید آماده باشیم که آن را در صورتی که شواهد و قراین اجازه دادند قبول کنیم. اما چیزی که هست شواهد و قراین این اجازه را نمی‌دهند زیرا اگر قضیه به‌همین نحو که شرح دادیم می‌بود در آن صورت تئوریهای مختلف سیاسی که در اعصار مختلف تاریخ فلسفه پیدا شده‌اند همگی به‌شکل کوششهای گوناگون (کم‌وبیش موفق) که برای حل‌مسئله واحدی بکار رفته‌اند به‌همدیگر مربوط می‌شدند وراه‌حل‌ها تا حدودی که در نیل به‌حقیقت کامیاب بودند با یکدیگر تطبیق می‌کردند. از آنجا که تمام مساعی بشری، حتی در صورت کامیابی، به کمال کامیاب نیستند پس پیدا شدن تنوعات انفرادی میان تئوریها امری اجتناب ناپذیر است. نیز اوضاع محلی و شرایط تاریخی که نویسندگان مختلف در حوزهٔ تأثیر آنها بزرگ شده‌اند جملگی در این تنوعات منعکس خواهند بود. اما تئوریهای این‌گونه نویسندگان [از نظرگاه تاریخی] فقط تا آنجا مشروط و مقید خواهند بود که‌نتوانند به کشف حقیقت نایل گردند و گرنه در قسمتهایی که دسترسی به‌حقیقت میسرباشد الحاق قید و شرط به‌آن تئوری‌ها ضرورت نخواهد داشت. اجازه دهید این نکته را به کمک مثالی روشن سازم. کلاسی مرکب از دانشجویان را در نظر بیاورید که

۷. البته مقصود من این نیست که این تکذیب فلسفی کار ویژه مارکس بوده یا اینکه او اولین شخصی است که پرده از روی اهمیت مصنوعی این مطلب به‌کنار زده است. اما اگر خواسته باشیم مسئله اولویت یا ابتکار در بیان این مطلب‌را مورد تحقیق قرار دهیم در آن صورت حق تقدم بیگمان با هگل (آموزگارخود مارکس) خواهد بود.

۸. ممکن است بعضی‌ها استدلال کنند که این عقیده با شعور عام سازگار است زیرا که اصل عقیده یونانی است‌وآن چیزی که ما به عادت «شعور عام» می‌نامیم‌عمیقاً تحت تأثیر طرق اندیشهٔ یونانی قرار دارد.

موظف به‌حل مسئله‌ای ریاضی گردیده‌اند. به‌نسبتی که اینان در حل مسئلهٔ مورد بحث توفیق یافته باشند پاسخهایی که به‌دست آمده است با یکدیگر تطبیق خواهد کرد و اختلافات انفرادی [مربوط به‌حل همین مسئله] فقط درصورتی وارد صحنه عملیات و محاسبات خواهد شد که راه‌حلها غلط باشد. غلط بودن راه‌حلها هم به‌نوبهٔ خود به خصیصه‌های شخصی یا روانی دانشجویانی که مشغول حل‌مسئله بوده‌اند بستگی خواهد داشت. اگر A به‌این ترتیب و B به‌آن ترتیب در حل مسئله اشتباه کرده باشند علل اشتباه آنها را باید در سوابق فکری و روانی‌شان جستجو کرد. ولی تا حدودی که جوابها صحیح باشند مراجعه به وضع انفرادی و سوابق کسانی که از عهدهٔ حل مسئله برآمده‌اند دیگر لزوم ندارد. وقتی که می‌گوییم آقای X جواب صحیح مسئله را به‌دست آورده است منظور این است که اولا جواب او با حقیقت برابر است و ثانیاً اینکه خود وی صحیح بودن جوابش را درک کرده. چنین جوابی با جوابهایی که آقایان Y و Z پیدا کرده‌اند — به‌شرحی که اینان نیز مسئله را صحیح حل کرده باشند — تطبیق خواهد کرد و بررسی در بارهٔ خصایل انفرادی، سوابق تحصیلی، و وضع فکری هیچ کدام از آنها برای درک علت صحیح بودن جوابها لزوم نخواهد داشت.

در عین حال اعتراف به‌این نکته ضروری است که تئوریهای بزرگ سیاسی که درطول تاریخ پیدا شده‌اند ارتباطی از آن نوع که در بالا ذکر شد — از نوع کوشش شاگردان که مسئلهٔ واحدی راحل کنند— با هم ندارند. هر کدام از این تئوریها (مانند یک اثر هنری) جنبهٔ انفرادی دارند، و انفرادی بودنشان نه تنها از لحاظ وضعی که تصادفاً در آن عرضه می‌شوند، و به‌طور قطع له‌فقط از حیث نقیصه‌ها و اشتباهاتی که در همه‌شان هست، برقرار است، بلکه همیشه و تحت هر گونه شرایطی این جنبه را حفظ می‌کنند. برخی از این تئوریها بیگمان محتوی حقیقت هستند (در حالی که یک اثر هنری معمولا فاقد این مزیت است) ولی حقیقتی که در آنها مکتوم است غیر از حقیقتی است که در مسائل ریاضی نهفته است. به‌همین دلیل غیرممکن است که با کنار انداختن خواص انفرادی هر تئوری و نسبت دادن هر کدام از آنها به‌نوعی تصادف یا اشتباه، سرانجام هستهٔ واحدی از حقیقت‌را که همهٔ تئوریها در باره‌اش متفق‌القول باشند کشف و علنی کرد. علت واضح است: اگر تمام آن چیزها که جنبهٔ انفرادی دارد از پیکر این تئوریها برداشته شود دیگر چیزی به‌جا نخواهد ماند. در عین حال تسلسل اندیشه‌های سیاسی، همچنانکه این اندیشه‌ها پشت سرهم طلوع می‌کنند، به‌آن تسلسل کوششها که برای حل

یک مسئله ریاضی به کار می‌افتد هیچ گونه شباهتی ندارد. محققاً این تسلسلها به هیچ وجه جنبه تصادفی ندارند و می‌توان آنها را به‌عنوان بخشی از پیشرفتها و تحولات فکری و معنوی بشر دنبال کرد؛ لکن این پیشرفتها از نوع پیشرفتهایی نیست که در ضمن آن هر کدام از مراحل تالی قسمتی از اشتباهات مراحل پیشین را حذف می‌کند و به‌این ترتیب قدم به‌قدم به‌حریم هدف مشترک نزدیک می‌گردد، بلکه چیزی است کاملا متفاوت از آن.

بالاخره این هم صحیح نیست که بگوییم این‌گونه تئوریهای سیاسی، صرفاً به‌لحاظ جنبه‌های نادرست و تصادفیشان، به‌زمان و تاریخی معین مقید می‌شوند و به‌لحاظ آنچه جنبهٔ اساسی داردخود را از تنگنای قیود می‌رهانند وبه‌قلمرو بی‌زمان حقیقت گام می‌نهند. بلکه برعکس عنصر تاریخی تا مغز و عصارهٔ این تئوریها رخنه می‌کند. بعضیها این طور اظهار نظر کرده‌اند که هر متفکر بزرگ برفراز محدودیتهای قرن خود پرواز می‌کند و این‌گفتار به‌مفهومی صادق است. اما اگر منظورگویندگان این است که متفکر بزرگ به‌نوعی قلمرو نامحدود و بی‌نام حقایق جاودانی قدم می‌گذارد در آن صورت گفتارشان صحیح نیست.چونکه هر متفکر به نسبتی که هوشمند و فکور و فرزانه است به‌همان نسبت روح اساسی قرن خود را دقیقتر و روشنتر بیان می‌کند. مثلا خود افلاطون که پشتیبان بزرگ نظریه‌ای است که من اکنون مشغول تنقیدش هستم به‌هیچ‌وجه جنبهٔ ملی خود را در نتیجهٔ آن عظمتی که در تاریخ اندیشه بشری پیدا کرده است از دست نمی‌دهد؛ بلکه به‌عکس، عظمت افلاطون درجاهایی که وی در عالیترین سیمای یونانی‌اش جلوه می‌کند به‌اوج و شهفراز خود می‌رسد.

مفهوم این حرف چیزی جزاین نیست که تئوری سیاسی به‌وجود آمده در یک قرن بیانی‌است از روح ومعنویت‌آن قرن،درست به همان‌سان که هنر، نهادهای سیاسی و اجتماعی، و مذهب یک قرن نماینده روح و معنویت آن قرن هستند. (نظر دیگر این فرض را مسلم می‌پندارد که میان اندیشه بشر به‌عنوان فعالیتی که از عقل و منطق وی سرچشمه می‌گیرد و سایر فعالیتهای عقلانی‌اش شکافی اساسی وجود دارد.) از آنجا که همهٔ این پدیده‌ها به طرق و وسایل مختلف مبین روحیهٔ واحدی هستند پیدا کردن ارتباطات و علایق نامحسوس میان آنها همیشه امکان پذیر است. البته ممکن است به‌این مطلب ایرادی به‌این مضمون گرفته شود که هیچ کدام ازاین تئوریها اساساً نمی‌توانسته است با آنچه که فعلا هست اختلاف داشته باشد مگر اینکه سراسر آن محیط که زادگاه و پرورشگاه اندیشهٔ بشری است

از بیخ و بن مختلف باشد. مثلا انکار این حقیقت بیفایده است که تئوریهای سیاسی افلاطون و ارسطو فقط دریک نظام اجتماعی خاص که داشتن غلام وبرده را در اجتماع لازم می‌شمرده است می‌توانسته است به وجود آید. (آن هم با در نظر گرفتن این حقیقت که یونانیان قدیم نوع خاصی از بنده‌داری را که مخصوص و منحصر به‌اجتماع خود آنها بود موجه می‌شمردند و گرنه میان مفهوم این کلمه در آن ایام با مفهومی که زمان ما از لغت «بنده‌داری» استنباط می کند فرقی فاحش موجود است). تا اینجا مطلب کاملا درست است. ولی این هم درست است که پیدایش رسم برده‌داری (به‌مفهوم یونانی‌آن) فقط میان قومی‌به خصلت‌یونانیان قدیم امکان داشته است که با یک سلسله معتقدات خاص اخلاقی و سیاسی که در آثار افلاطون و ارسطو منعکس است، بار آمده بودند.

تا این حد گمان می کنم باید نظر مدعیان را پذیرفت. اما مارکس به همین یک ادعا که در امور بشری همبستگی متقابل‌از آن نوع که در بالا ذکر شد وجود دارد، قانع نیست بلکه مبتکر یک ادعای اضافی است که به‌واقع اساس سیستم فلسفی وی را تشکیل می‌دهد. وی از میان ترکیب عوامل وابسته به‌یکدیگر که سازندهٔ تمدن بشری هستند فقط یک عامل ویژه یعنی اقتصاد را بر می‌گزیند وادعا می کند که این عامل علت‌العلل هرنوع معلول اجتماعی است. چنین ادعایی به نظر من خودسرانه، جزمی و نادرست است.

اما تازه به‌فرض اینکه صحت تمام این مطالبی که من در باره تئوری سیاسی گفته‌ام پذیرفته شودباز مسئلهٔ مورد بحث به همان شکل که تا کنون مطرح بود در برابرمان ظاهر می‌گردد. از این قرار که: اگر هر کدام از این تئوریهای سیاسی که از اعصار گذشته به‌ما رسیده است پیوندی چنین محکم‌و نزدیک با شرایط ویژهٔ قرن خود دارد، در آن صورت فایدهٔ صرف وقت برای خواندن یا فراگرفتن آن تئوریها چیست و چه ارتباطی میان آنها و شرایط کاملا متفاوت زمان ما می‌تواند وجود داشته باشد؟

به‌این سؤال در درجهٔ اول چنین می‌توان پاسخ داد که وجود همین اختلافات قسمتی از ارزش حقیقی آن تئوریها است. زیرا فقط در پرتو اختلاف و تضادی که میان تمدن ما و سایر تمدنها وجود دارد می‌توان به کشف این حقیقت نایل‌شد که‌اصول اساسی‌تمدن ما چیزهایی مخصوص ومنحصربه‌فرد هستند. فلسفه چیزی نیست جز یک تشخیص هشیار از ماهیت و سرشت آن چیزی که سابقاً

جزء بدیهیات شمرده می‌شده است، به‌عبارت دیگر تأملی است عقلانی دربارهٔ رشته‌ای از بدیهیات که شامل اعمال و افکارمان– منجمله اعمال سیاسی‌مان– می‌شود. ولی آگاهی هشیار از وجود این قبیل بدیهیات وفروض مسلم آنها فوق‌العاده مشکل، و رخنه کردن به‌سرشت و ماهیت آنها حتی مشکل‌تر است مگر اینکه قبلا با مردانی آشنا شده باشیم که در صفحهٔ اعمال و اندیشه‌های آنها جای اینگونه افکار و معتقدات خالی است.

یونانیان که با هیچ تاریخ تمدنی غیر از تاریخ کشور خود آشنایی نداشتند از آن تضادی که میان قوم یونانی و اقوام نامتمدن جهان وجود داشت به‌نحوی بارز و زنده آگاه بودند و تمام ملل و اقوام غیریونانی را «وحشی»[9] می‌شمردند. این تضاد فرصتی به‌یونانیان قدیم می‌دادتا دربارهٔ اصولی که حاکم بر افکار و اعمالشان بود تأمل نمایند و آن را با اصول جاری درمیان اقوام دیگر بسنجند. لکن از آنجا که در نظر آنها فرق یونانی و غیریونانی همان فرق میان متمدن و نامتمدن بود ناگزیر اصول‌اندیشه خود را با اصول بشریت متمدن (یا به‌گفته خودشان بشریت معقول) یکسان و منطبق می‌شمردند.

دانستن تاریخ ما را قادر (یا مجبور) می‌سازد که از دیدگاه دیگری به‌این موضوع بنگریم زیرا در نتیجه مطالعهٔ تاریخ با افکار و عقاید مردانی آشنا می‌شویم که فرق مهم آنها با ما در این نیست که میزان تمدنشان از ما کمتر بوده است یا اینکه اصلا افرادی نامتمدن بوده‌اند، بلکه در این است که همه‌شان در آغوش تمدنهایی سوای تمدن ما زندگی می‌کرده‌اند. به‌این ترتیب خواه‌ناخواه از این موضوع آگاه می‌شویم که تمدن خود ما چیزی منحصر به‌فرد است و نمی‌شود آن را با تمدن بشری (به‌مفهوم کلی این کلمه) یکسان تلقی کرد. در این نکته تردید نیست که حتی کسانی که آشنایی خاص با تاریخ اندیشهٔ بشری ندارند ممکن‌است متوجه این حقیقت که همهٔ تمدنها یکسان نیستند شده باشند. در حقیقت اگر درست دقت کنیم می‌بینیم که این نوع نگریستن به‌سیمای مطلب اکنون جنبهٔ عمومیت به‌خود می‌گیرد و بهترین دلیلش آن اصطلاحات ویژه است که به‌تدریج زبانزد خاص و عام می‌شود. مردمان عصر ما کم‌کم دارند به استعمال کلمات مرکب از قبیل «تمدن غربی»، «تمدن معاصر»، یا «تمدن مسیحی» خو می‌گیرند و این‌گونه تعبیرات را به‌جای لغت ساده «تمدن» بکار می‌برند. کاربرد این گونه نامهای

9. barbarian

اختصاصی به جای نامی که سابقاً مورد استعمال همگان بوده خود پذیرای ضمنی این حقیقت است که تمدنی که در قالب این اصطلاحات وصف می‌شود جنبه‌ای اختصاصی و منحصر به‌فرد دارد. ولی به‌هر حال آشنا شدن با نظریات اعصار گذشته، برای درك تمام آن چیزها که در این تشخیص نهفته است ضرورت دارد. مطالعهٔ این گونه تئوریها ما را قادر می‌سازد که زمان کنونی را با یک دید وسیع آفاقی که علی‌الرسم هنگام بررسی آثار و مدنیتهای گذشته بکار می‌رود بنگریم.

اما ارزش عمدهٔ مطالعه محدود به همین یک مورد که ذکر کردیم نیست. آن عده از آثار فلسفی که برگزیدهٔ مطالبشان در این کتاب و مجلدات تالی نقل شده است و دوران پهناوری از عصر افلاطون تا زمان خود ما را دربر می‌گیرد حقیقتاً نسبت به‌فرهنگ و تمدن معاصر بیگانه نیستند. این افکار و نوشته‌ها نماینده سنت واحدی از اندیشهٔ بشری هستند که نه‌تنها نسبت به تمدن خود ما بیگانه نیستند بلکه به واقع سرچشمه‌ها و اسلاف همین تمدن هستند. هنگامی که آثار این گونه نویسندگان را مطالعه می‌کنیم به‌واقع مشغول بررسی اندیشه‌هایی هستیم که در طرز تفکر خود ما حل شده‌اند و با همهٔ تغییرات و دگرگونیها که پیدا کرده‌اند باز محسوس و شناخت پذیرند.

تمدن جدید ما، به‌مفهومی که قابل اطلاق به‌تمدنهای دیگر نیست، محصول تاریخ است. ممکن است به یونانیان ایراد گرفت و آنها را متهم ساخت که تمدنشان به‌علت نقصی که در مفهوم و معنای تاریخی آن وجود داشته ناقص بوده است، چونکه آنان به‌عکس ما هرگز نکوشیده‌اند سرچشمه‌ها و منابع مدنیت خود را در گذشته جستجو کنند. اما این مطلب نیز صحیح است که یونانیان آن حس کنجکاوی را که ما برای کاویدن زمانهای پیش از عصر خود و درك پایه‌های تمدن کنونی‌سان داریم نداشته‌اند. اما در عین حال این هم حقیقتی است محرز که آنها کمتر از ما به‌تمرین این گونه کاوشها مجبور بوده‌اند زیرا که ریشهٔ تمدن یونانی به‌عکس تمدن ما در گذشته قرار نداشته است. وقتی می‌گوییم که منابع مدنیت یونان باستان مربوط به گذشته نبوده غرض این نیست که تئوریهای سیاسی آنها با اندیشه‌ها و آیینهای مقدم بر عصرشان هیچ‌گونه ارتباط و پیوستگی نداشته است. آنها نیز به‌نوبهٔ خود از ثمرات فکری اعصار پیشتر استفاده می‌کرده‌اند ولی فرق عمده‌شان باما در این بوده که غالباً مواد خامی را که برای ساختن بناهای فکری لازم داشته‌اند از گذشته اخذ می‌کرده‌اند بی‌آنکه

دربارهٔ جزئیات و شکل خود آن ساختمانها تحت تأثیر یا الهام پیشینیان قرارگیرند. در این ضمن روحیه‌خاص و سیمای ویژهٔ تمدن یونانی از خاک خود یونان سر برزد و در آنجا شکوفه کرد. حال اگر کسی بپرسد که چرا و به‌چه دلیل این نهال از آن خاک سربیرون آورد تصورنمی‌کنم بشودپاسخی قانع‌کننده به‌این سؤال داد چونکه یونانیان وارث تمدنی از اعصار گذشته (به‌آن مفهوم که تمدن جدید ما از تمدن گذشته یونان مشتق شده است) نبودند تا بتوان پیدایش مدنیت‌اختصاصی آنها را در آن قسمت از کرهٔ زمین[یعنی خاک یونان باستان] تعلیل کرد. عین این تشابه را هنگام مقایسه تمدن معاصر با تمدنی که یکی از منابع اصلی تمدن ما شمرده می‌شود— یعنی تمدن یهودی— به‌چشم می‌بینیم. تمدن جدید ما چنانکه می‌دانیم یک رشته سنن، سوابق، احکام، و فرامین مکتوب از تمدن عبرانی اخذ کرده است و این تمدن اخیر قاعدتاً می‌بایست آنها را از جایی دیگر یا از تمدنی دیگر اقتباس کرده باشد. ولی ازکجا؟ آیا آن طورکه خودشان عقیده داشتند مستقیماً از آسمان؟ قدر مسلم این است که نحوهٔ اقتباس آنها از دیگران به‌هیچ وجه شبیه شیوهٔ اقتباس ما از افکار و سنن یهودی نبوده است. به‌عبارت دیگر تمدن عبری، به‌عکس تمدن مسیحی، از سنت‌ها و مآخذ مکتوب که مربوط به زمانی قدیمتر باشد الهام نگرفته بوده است. دلیل اینکه ما مطالعه اندیشه‌ها و تمدن‌های گذشته را برای فهم تمدن کنونی جهان لازم و اجتناب‌ناپذیر می‌شماریم همین است که تمدن اعصار جدید به‌مفهومی که شرح داده شد از گذشته مشتق شده است.

هر تمدنی دارای دوجنبهٔ اختصاصی است: جنبهٔ خارجی و جنبهٔ داخلی. چنین تمدنی از یک‌سو مرکب از برخی نهادهای سیاسی، اجتماعی، قانونی، علمی، هنری، مذهبی است و از سوی دیگر تشکیل شده است از نوعی روحیه و طرز فکر که به‌اعضای همان تمدن اختصاص دارد. بدیهی است که جنبهٔ نخستین بی‌جنبهٔ ثانوی نمی‌تواند وجود داشته باشد. برای درک صحت این موضوع کافی است وضعی را در عالم خیال مجسم ساخت که در آن جمعی خیر-خواه می‌کوشند تا اصول و سازمانهای یک جامعهٔ متمدن حاضر و آماده را به جامعه‌ای که اعضای آن از وحشیها تشکیل شده است بقبولانند. بیهوده بودن چنین کوششی پیشاپیش هویداست و احتیاج به‌تجربهٔ عملی ندارد. متمدن بودن افکار و سازمانها برای کامیابی آنها در اجتماع کافی نیست مگر اینکه افرادی که این چیزها را تحویل می‌گیرند خود نیز متمدن و با انضباط باشند. به‌عبارت دیگر،

تا موقعی که افراد از صفات و خصایصی که متناسب با آن افکار و سازمانهاست بهرمند نشده‌اند هرنوع کوششی برای متمدن کردن آنها بیحاصل و بی‌نتیجه خواهد ماند. متأسفانه این حقیقت با همهٔ وضوح و روشنی که دارد غالباً از نظرها دور می‌افتد. برهان این حرف من آن رنجها و کوششهای بیحاصل آزادیخواهان قرن گذشته است که ثمری جز یأس و بدبینی به‌بار نیاورده است. این نیکوکاران خوش‌بین که سالها از عمر گرانبهای خود را وقف کاشتن تخم دموکراسی در سرزمینهای مختلف کردند غالباً از تشخیص این نکته غافل ماندند که این گونه سازمانهای دموکراتیک فقط در خاکهایی که دارای استعداد و آمادگی قبلی باشند شکوفه می‌کنند و گرنه میان مردمانی که خصایل قومی و نژادی آنها برای جذب این‌گونه عادات و اندیشه‌ها مستعد نیست هرنوع کوششی برای ایجاد یا نشر تمدن منجر به‌شکست خواهد شد. حتی در کشورهایی که اصول آزادی و دموکراسی در آنها ریشه گسترده است هنوز خیلیها پی به‌این حقیقت حساس نبرده‌اند که برای پایدار ماندن آن اصول، مواظبت از خصیصه‌های عقلانی و اخلاقی ملت و تأمین وسایل انتقال آنها به‌نسلهای آتی ضرورت و اهمیت حیاتی دارد.

آگاه شدن از نهادهای متمایز و مشخص یک تمدن به‌مراتب آسانتر از وقوف برآن خصایص ذهنی و فکری است که پایه‌های اولیه آن نهادها را تشکیل می‌دهند. مثلا ما به‌طور کلی‌از رسوم و عادات و اندیشه‌هایی که ویژهٔ تمدن‌غربی هستند اطلاع داریم ولی تشخیص نکتهٔ بعدی، یعنی درک این موضوع که چگونگی ساخت فکری و اخلاقی یک انسان متجدد و متمدن چگونه است فوق‌العاده دشوار است. علت دشواری کار واضح است: آن عوامل نخستین— رسوم و عادات و اندیشه‌ها— دائماً پیش چشم ما قرار دارند و دیدنشان آسان است ولی کیفیات نوع دوم بخشی‌از ترکیب روحی و درونی ما هستند [شناختنشان به‌این سادگیها که تصور می‌کنیم نیست]. معیارها و اصولی که اعمال و قضاوتهای روزانه ما براساس آنها صورت می‌گیرد همه‌شان علی‌الرسم جزو بدیهیات پذیرفته شده‌اندو کسی دربارهٔ آنها تعمق نکرده است. مثلا آن سرشت فکری که شعور عام نامیده می‌شود بخشی‌از روحیهٔ انسان متمدن در عصر جدید است. شعور عام نیرویی است که قضاوت صاحبش را هدایت می‌کند. انسان با استفاده از معیارهای این شعور، هر نوع دلیل یا عقیدهٔ خرافی راکه برای تشریح حوادث طبیعی اقامه شود رد خواهد کرد. بطلان این‌گونه عقایدخرافی از نظر انسانی که از شعور عام

بهره‌مند است جزء بدیهیات است. اما همین انسان متمدن در تمام مدتی که مشغول رد خرافات است نه‌از معیارهایی که به‌این منظور به‌کار می‌برد خبر دارد ونه حتی از این موضوع که اصلا مشغول به‌کار بردن چنین معیارهاست هشیارانه آگاه است. مثلا شعور وی چنین حکم می‌کند که اعتقاد به وجود اشباح و ارواح چیزی مهمل و بی‌اساس است. یا اینکه فرضاً غیرممکن است که خرمنی شاداب و سرسبز فقط در نتیجهٔ نفرین پیغمبری آناً پژمرده و نابود شود. اما صاحب این شعور از اصولی که مبنای قضاوت معقول وی در این‌گونه موارد است آگاهی هشیار ندارد و ما همین‌اندازه می‌دانیم که کلیهٔ قضاوتهای وی از نوعی طرز فکر که ویژهٔ تمدنی مشخص است سرچشمه می‌گیرد. (نباید فراموش کرد که تمام آن عقاید خرافی که این انسان متمدن در پرتو عقل سالمش رد می‌کند همیشه و در هر قرنی جزء خرافات شمرده نمی‌شده است). حقیقت این است که قضاوتها و اعمال و احساسات ما در هر کدام از شاخه‌های زندگی به‌نحوی مشابه در معرض تأثیر یک نوع وضع فکری یا خصیصهٔ اخلاقی و احساساتی قرار دارند که رویهمرفته انسان متمدن را به‌صورتی که هست در می‌آورند. یا به عبارتی بهتر (از آنجا که چیزی به‌نام تمدن عمومی وجود ندارد) باید گفت همین خصیصه‌ها هستند که اروپاییان یا آمریکاییان متمدن عصر جدید را به‌صورت کنونیشان، می‌سازند.

البته منظور ضمنی گفتار من آن نیست که بشر از لحظه‌ای که متمدن شد دیگر آن انسان سابق نیست. به‌عکس، وی کماکان تحت تأثیر احساسات و غرایز شدید نفسانی که بر نژاد بشر مستولی است قرار دارد و از حیث داشتن این‌گونه غرایز و احساسات با بدوی‌ترین نوع بشر برابر است. اما متمدن بودن او در نحوهٔ کار و طرز تفکرش اثر می‌بخشد و باعث می‌شود که اعمال و افکار وی از آن وحشیان متفاوت باشد. حتی اگر هم نتواند هیچ‌کدام از آن انگیزه‌های بدوی انسانی را که بالقوه در نهادش هست ساکت یا خفه سازد یا اینکه چیزهایی بهتر به‌آن بیفزاید، خصیصهٔ متمدن بودنش به‌هر حال با مهار کردن همان انگیزه‌ها و جلوه‌گرساختن آنها در شکلی بهتر مشغول کار است و تأثیر و نفوذ خود را می‌بخشد. به‌عبارت دیگر، نیروی تمدن اگر هم نتواند احساسات و غرایز خطرناک بشری را نابود سازد لااقل این اندازه تأثیر دارد که همهٔ آنها را تغییر شکل دهد و به‌نفع اجتماع به‌کار اندازد. هرآن شرح و بیانی که می‌کوشد اعمال انسان متمدن را بی در نظر گرفتن نفس تمدن وی تشریح کند ناقص و

نارساست. در دنیای امروز تئوریهایی که دائماً بر شمارهشان افزوده می‌شود وجود دارند که در آنها این حقیقت به تلویح، یا حتی آشکارا، انکار می‌شود. دسته‌ای از این تئوریها که غالباً برپایه‌های روانشناسی استوارند اختلافات فرهنگی میان افراد بشر را ندیده می‌گیرند و مدعی هستند که می‌توانند نحوهٔ رفتار انسانها را براساس حداقل انگیزه‌های نفسانی که در همهٔ آنها مشترک است تشریح و تحلیل کنند. دسته‌ای دیگر از این تئوریها در همان حال که تأثیر محیطهای متنوع اجتماعی را در آفریدن خصایل افراد قبول دارند باز آن فرق اساسی را که بین توحش و تمدن وجود دارد منکرند (یا اینکه ندیده می‌گیرند) و مدنیتهای گذشته و معاصر را طوری تجزیه و تحلیل می‌کنند که گویی همهٔ آنها اشکال مختلف بربریت هستند. پیروان این مکتب، علم را شکل جدیدی از جادوگری، اصول و معتقدات اخلاقی را نوعی نهی تلقینی (Tabu) و مذهب را شکلی از خرافات می‌شمارند و همهٔ آنها را هم به‌همین ترتیب بیان و تعلیل می‌کنند. در این مقدمه به‌هیچ‌وجه خیال ندارم وظیفه ابطال این تئوریها را به عهدهٔ گیرم و اگر نامی از آنها می‌برم فقط از این روست که خواننده بداند همه‌شان درنظرم مردود و بی‌اساس هستند.

کلیهٔ افرادی که عضو تمدن جدید باختری هستند، به‌سبب همین اشتراک در تمدن، تحت نفوذ یک سلسله عادات و پایه‌های فکری مشترک قرار دارند که با کمال قوت در کلیهٔ اعمال و افکارشان تأثیر می‌بخشد در حالی که خودشان ممکن است از وجود آنها به‌کلی بی‌اطلاع باشند. نیروی مشترک این عوامل همان چیزی است که تمدن معاصر انسانی را در شکل درونی آن ایجاد می‌کند و هر آنچه تاکنون به‌طور کلی دربارهٔ تمدن گفته شده است دربارهٔ اینان نیز صادق است. همهٔ این عوامل به‌یک میزان کاملا خاص و استثنایی از منابع تاریخی مشتق شده‌اند و آن آگاهی مشترک که مردان متمدن عصر جدید را به‌هم وابسته می‌سازد با آمیخته شدن اجزاء مختلف تمدنهای گذشته مخصوصاً تمدنهای یونانی و رومی و یهودی به‌صورت کنونیش درآمده است.

گفتن این مطلب البته تکرار یک چیز واضح و پیش‌پا افتاده است. ما به شنیدن حرفهایی دربارهٔ تمدن یونانی که بشکل میراثی از پیشینیان به‌ما رسیده است عادت کرده‌ایم؛ نیز اتصالا شنیده‌ایم که تمدنی هموزن همان میراث از رومیان به‌ما رسیده است. لغت «ارثیه» اتفاقاً لغت بسیار خوبی برای تشریح نحوهٔ انتقال تمدن از اعصار کهن به اعصار جدید است به‌شرطی که ما آن را دقیقاً در

مفهوم قانونی این لغت (که بکلی از مفهوم علمی‌اش مجزاست) تعبیر کنیم. کلمهٔ میراث (به‌مفهوم علمی و پزشکی) برای بیان وضعی که در آن خصایص جسمانی و عقلانی از نسلی به‌نسل دیگر منتقل می‌گردد به کار می‌رود و این خصایص اخیر چیزهایی هستند که ما آنها را به‌عنوان نتایج لاینفک تولدمان از والدین و نیاکان خود دریافت می‌کنیم. اما چیزهایی نظیر ثروت و دارایی که ممکن است به‌طرزی مشابه (یعنی به‌صورت ارث) به‌ما منتقل گردند از این حیث با ارثیه‌های نوع اول فرق دارند که همه‌شان وجود خارجی دارند، وسایل رسیدنشان به ما مختلف است، و جزء لاینفک درونمان بشمار نمی‌روند. از این قرار تشبیه بسیارمناسب «میراث» حقیقتی‌را که درمفهوم تمدن مستتر است به نحوی محسوس فاش می‌سازد و نشان می‌دهد که آن عواملی که از انسان وحشی بشری متمدن می‌سازند در درون خلقت وی نهفته نیستند بلکه بعداً به‌دست آمده‌اند. به‌عبارت دیگر استعمال لغت میراث (به‌مفهوم قانونی‌آن) ما را متوجه می‌سازد که خصیصهٔ تمدن از شکم مادر و پشت پدر به‌ما نرسیده بلکه به‌وسایل دیگر منتقل گردیده است. ولی حتی لغت میراث هم هرچه باشد باز تشبیهی بیش نیست و من حقیقتاً دچار تردید هستم که آیا تمام آن کسانی که این‌گونه اصطلاحات را مؤدبانه می‌پذیرند و می‌کوشند که نحوهٔ روابط ما را با مدنیتهای‌گذشته به کمک همین اصطلاحات تشریح کنند از نتایجی که در این پذیرش نهفته است به‌درستی آگاهند؟ چون معنی دقیق چنین پذیرشی این است که اگر مدنیتهای اعصار گذشته وجود نداشتند و پس از طی قرون متوالی به‌نحوی وارد ساختمان مغزی و فکری ما نمی‌شدند، شما و من و میلیونها امثال ما هرگز انسانهایی بدان‌سان که کنون هستیم نمی‌بودیم و از موهبت عقل سلیم به‌میزانی کم و بیش (چون هیچ بشری از نقص و کمبود عاری نیست) بهره‌مند نمی‌شدیم. اینها به‌جای خود، هرگز آن استعداد تفکر منطقی و آن روحیهٔ بردباری و آزادیخواهی را که‌اکنون داریم نمی‌داشتیم و از مسئولیتهای انفرادی خود و خیلی چیزهای دیگر آگاه نمی‌بودیم. البته تقبل این امر بی‌نهایت دشوار است که انسان بخواهد خصیصه‌های تمدن کنونی را جزء به‌جزء در فهرستی از لغات و اصطلاحات که مربوط به‌یکایک آنهاست بگنجاند تا خواننده را از شمارهٔ دقیق چیزهایی که در صورت فقدان تمدن از دستش می‌رفت آگاه سازد.

موقعی که این نظر به‌طور جدی مطرح گردد احتمال دارد که ایراد و تکذیب مخالفان را برانگیزد. آقا یا خانم X که زبان یونانی را فرا گرفته و آثار

نویسندگان یونانی را خوانده است ممکن است رنگ رقیقی از افکار و اندیشه‌های یونانی به‌خود گرفته باشد گرچه معلوماتش در این زمینه به‌دلیل اینکه خیلی دیر به‌فکر فراگرفتن زبان و اندیشه یونانی افتاده است فقط یک تأثر فوق‌العاده سطحی در آفریدن‌خصالش‌می‌تواند داشته باشد. اما دربارهٔ آقای A و خانم B و دوشیزه C و میلیونها امثال آنها که کلمه‌ای از زبان یونانی بلد نیستند چه می‌شود گفت؟ اینان چگونه توانسته‌اند تحت نفوذ افکار مردانی که حتی اسمشان را نشنیده‌اند قرار گیرند؟ برای مقابله با این ایراد و رد کردن آن، قبلا لازم است چند کلمه‌ای دربارهٔ وسایل انتقال افکار کهن به مغزهای عصر جدید صحبت کنیم. مجموع این وسایل را در یک کلمه تنها می‌شود خلاصه کرد: آموزش؛ به‌شرطی که این کلمه را در مفهومی نسبتاً وسیع به‌کار بریم— یعنی در مفهومی که نه‌تنها چیزهایی را که درمدارس یا دانشگاه‌ها تدریس می‌شود دربر گیرد بلکه تمام آن عوامل و نفوذهای خصلت آفرین را که در اندرون هر بشری مشغول کارند و سر تا پای وجودش را از اول تا آخر عمر تحت تأثیر و نفوذ خود قرار می‌دهند شامل گردد. در اثر همان آموزش‌های بسیار مقدماتی دربارهٔ شیوهٔ رفتار صحیح، لزوم رعایت ادب، و توجه به اصول اخلاقی و غیره که والدین و بزرگان خانواده از همان اوان طفولیت به‌ذهن کودک خود آشنا می‌سازند، نیز در نتیجهٔ خواندن کتابهای مربوط به ادبیات و تاریخ و غیره و به‌علت آن فشار فوق‌العاده و خصلت‌آفرین که افکار عمومی‌جامعه‌های مختلف به‌همان کودک وارد می‌سازد— جامعه‌هایی که وی اتصالا به‌آنها ملحق یا از آنها دور می‌گردد— و به‌علت آن الزامی که به‌وی تحمیل شده است که خود را با مکتب‌ها و نهادهایی که میان آنها مشغول نشو و نماست تطبیق دهد؛ خلاصه به‌کمک تمام این وسایل، نفوذ تمدنهای گذشته دائماً در وجود وی مشغول کار است و تأثیر خود را می‌بخشد.

اجازه بدهید چند فقره مثال عادی در اینجا ذکر کنیم: مادری از همان زمان کودکی رسوم و آداب معاشرت صحیح را به‌پسرش یاد می‌دهد. او فرضاً به‌کودکش می‌آموزد که هنگام برخورد با بانوان کلاه خود را به‌علامت احترام از سر بردارد، نیز هنگام ورود به‌هر جایگاهی حق تقدم برای بانوان و دوشیزگان قائل گردد و اگر بچه‌اش از رعایت این دستورها قصور یا سرپیچی کند به‌طور حتم او را مورد توبیخ و مذمت قرار می‌دهد. حال اگر از این‌مادر بپرسیم که برای چه این رسوم را به‌پسرش یاد می‌دهد خلاصه جوابش احتمالا این خواهد بود که رعایت اصول ادب و نزاکت لازمه‌اش اجرای این قبیل کارها و دستورهاست.

وی ممکن است دلایل بیشتری ذکر کند (که برخی از آنها ممکن است دلایلی بسیار خوب هم باشند). ولی به‌هر نحوی که آن دلایل اقامه یا تشریح شوند حقیقت مطلب به‌جای خود باقی است که دستورها و آموزشهای وی در این زمینه از خوی پهلوانی و آداب و رسوم شهسواران[۱۰] قرون وسطی سرچشمه گرفته است. خود مادر که این چیزها را به‌پسرش یاد می‌دهد ممکن است در تمام عمرش حتی نام قرون وسطی را نشنیده‌باشد ولی اگر افکار و عادات وی با سلسله‌ای از سنتهای قطع نشده به‌قرون وسطی وصل نمی‌شد هرگز نظیر این تربیت را به‌پسرش یاد نمی‌داد. وی با آموختن همین چیزها به‌بچه‌اش به سنتی که خودش از نسل قبلی و نسل قبلی از نسلهای پیشتر اخذ کرده است ادامه می‌دهد.

یا فرضاً حالت دیگری را که مربوط به‌رسوم و آداب معاشرت نیست بلکه به‌اخلاقیات اکتسابی بستگی دارد در نظر بگیرید: مادری بچهٔ خود را به علت ارتکاب بعضی اعمال سرزنش و برای انجام برخی اعمال دیگر تمجید یا تشویق می‌کند. (و تأثیر این‌گونه تعلیمات عهد کودکی در آفریدن روحیات و خصایل آن کودک، به‌حدی محرز و بدیهی است که به‌هیچ‌گونه قلمفرسایی اضافی نیازمند نیست). چنین مادری ممکن است برای توجیه یا تخطئهٔ اعمالی که آنها را صحیح یا خطا می‌پندارد دلایلی ذکر کند و چنانکه قبلا هم گفته‌ایم دلایلش ممکن است بسیار خوب و وافی به‌مقصود هم باشد. ولی وی هرگز نخواهد توانست آن مرزی را که میان افکار خودش و نفوذ مسیحیت در آن افکار، حائل است (نفوذی که اکنون دارد به‌کودک انتقال می‌یابد) به‌دقت روشن و مشخص سازد. البته در این مورد، به عکس مورد قبلی، این احتمال بیشتر است که وی (یعنی مادر) از منشأ و مبدأ چیزهایی که به‌بچه‌اش یاد می‌دهد آگاه باشد ولی این موضوع بنفسه مهم نیست زیرا اعم از اینکه آگاه باشد یا نباشد حقیقت به‌جای خود باقی است که تعالیم دین مسیح مبدأ و سرچشمه تمام آن اصول اخلاقی که خصیصهٔ مدنیت جدید را تشکیل می‌دهند به‌شمار می‌رود. مسیحیت از راه‌ها و معابر بیشمار قدرت قاطع و رخنه‌کنندهٔ خود را به‌کار برده است و برای انتقال نفوذهای گوناگون به افکار مردان عصر جدید ومتشکل کردن آنها به‌وضعی که‌اکنون هستند وسیله‌ای بسیار مؤثر بوده است. و در جریان این انتقال نه‌تنها تمدن عبری بلکه تمدن رومی و یونانی را که خود مسیحیت از آنها سیراب گردیده است به‌ذهن و اندیشه

۱۰. شهسوار برای ترجمهٔ لغت chevalier برگزیده شده است.ــم.

سردان جدید فرو برده است.

باز مثالی دیگر: یکی از قدیمترین چیزها که به کودک یاد داده می‌شود این است که قبل از هرچیز زبان بومی و مادری خود را فرا گیرد و به کمک آن حرف بزند. ساختمان لفظی و اصطلاحات ویژهٔ آن زبان، نحوهٔ تفکر کودک را به وضعی چنان عمیق و در عین حال چنان پوشیده و ماهرانه تحت نفوذ می کشد که پی‌بردن به‌ژرفنای این نفوذ حقیقتاً کاری دشوار است. حال فرض کنید که لسان مورد بحث زبان انگلیسی باشد. می‌دانیم که قسمت عمدهٔ زبان انگلیسی از اجزاء و عناصر مشتق از زبانهای لاتین و یونانی ترکیب گردیده است. بنابراین یک کودک انگلیسی یا امریکایی احتیاج به‌این قدر صبر کردن ندارد تا ابتدا زبانهای اعصار کهن (یونانی و لاتینی) را فرا گیرد و سپس تحت نفوذ آداب و اندیشه های آن اعصار درآید. او تا حدودی از همان اول کار با یاد گرفتن زبان مادری‌خویش مجبور به همین عمل— یعنی پذیرفتن شیوهٔ تفکر اعصار کهن— می‌گردد.

همین چند مثال که ذکر کردم برای فهماندن مقصود کافی است و من دیگر به شمارهٔ آنها نخواهم افزود زیرا یقین دارم که خود خواننده از امثال و نظایرش آگاه است و می‌تواند هنگام لزوم آنها را در عرصهٔ ذهن مجسم سازد. در این مقدمه سعی من بیشتر براین بود که ازمیان اینهمه معبرها و وسایل بیشمار که وسیلهٔ انتقال تمدنهای گذشته به اعصار جدید هستند به‌چند فقره از آنها که به‌نظرم مهمتر می‌رسیدند اشاره کنم.

از آنجا که این سنخ روحیه و طرز تفکر به یک میزان اختصاصی (و به وسایلی که اشاره کرده‌ام) از منابع تاریخی مشتق شده است، فهمیدن آن بدون یک بررسی تاریخی امکان‌پذیر نیست یعنی حقیقتاً نمی‌توان به کنه و اساس این گونه تفکر پی‌برد مگر اینکه قبلا اجزاء و عناصری را که در ساختنش به کار رفته‌اند شناخت و با نیروهایی که اثر ناستردنی آنها برسیمای تمدن جدید نقش‌بسته است آشنا شد. ارزش مطالعهٔ آثار فلاسفهٔ بزرگ که در مسیر سنتهای اروپایی قرار دارند بیشتر در این است که می‌توانند زمینه این آشنایی را در قسمتی مهم از اندیشه‌ها و اعمال انسانی برایمان فراهم سازند. البته منظور این نیست که آثار متفکران و صاحبنظران گذشته یگانه چرخ محرکی بوده است که یک سلسله تمدنهای کهن را که ازخلال این آثار منعکسند به‌نهاد و اندیشهٔ ما منتقل ساخته است. امیدوارم در ضمن این مقدمه تا حدی که کاملا برای جلوگیری از چنین سوء تعبیری کافی باشد صحبت کرده باشم. روح تمدن یونانی نه تنها نفوذ خود را

از خلال نوشته‌های افلاطون و ارسطو به‌تمدن ما منتقل کرده است (گرچه البته هیچ کس منکر تأثیر فوق‌العادهٔ آثار این دو فیلسوف بزرگ نیست) بلکه از مجرای آثار دیگر و در هر زمینهٔ دیگری که برای بیان‌و تلقین آن تمدن مناسب بوده عین همین عمل را انجام داده است. به‌عبارت دیگر تمدن باستانی یونان نه‌تنها از مجرای اندیشه‌های سیاسی بلکه از مجرای شعر یونانی، هنر یونانی، و مکتبهای سیاسی یونان نیز به پیکر تمدن جدید حلول کرده است. ولی برای درک تمدن یونانی ما بیشتر به‌تئوریهای سیاسی و فلسفی روی می‌آوریم چون که روح آن تمدن به‌شکلی محسوس‌تر در این تئوریها بیان گردیده است.

اما فهم «شیوهٔ تفکر دوران جدید» اصطلاحی است مترادف با فهم روحیات و احساسات و طرز تفکر خودمان، و اگر مطالعهٔ آثار صاحب‌نظران سیاسی گذشته به‌تحقق این مقصود کمک کند دیگر هیچ دلیل اضافی برای توجیه و اثبات سودمندی آن لازم نیست. در معبد دلفی[11] شعاری به‌این مضمون حک شده بود: «خود را بشناس!» و به‌دستور آن هاتف غیبی که از همین معبد با سقراط صحبت کرد فیلسوف نامدار یونانی مأمور کشف حقایقی گردید که تمام اندیشه‌های تالی مغرب‌زمین از آن سرچشمه گرفته‌اند.

مطالعهٔ آثار فلاسفهٔ‌قدیم شاید متضمن یک سود دیگر هم باشد، به‌این معنی که ممکن است در مغز مطالعه کننده نوعی فهم و استنباط قویتر از سرشت و ماهیت تمام آن چیزها که در اصطلاح «متمدن بودن» نهفته است ایجاد کند و این شبهه را از فکر وی دور سازد که انسان متمدن فقط موجودی رام شده است وفرق وی با انسان وحشی نظیرآن فرقی است که میان دامها و ددها وجود دارد. و اگر از عهدهٔ این کار برآید عملش با توجه به‌اوضاع عصر کنونی بیفایده نخواهد بود زیرا موقعی که ما مشغول جنگیدن یا کار کردن برای حفظ تمدن غربی هستیم لازم است تا آنجا که مقدورمان باشد برای فهم انگیزه‌ها و عللی که ما را وادار به کارکردن یا جنگ کردن برای پاسداری از آن تمدن می کند سعی و کوشش به کاربریم.

11. Delphi

فصل دوم

افلاطون

شرح حال

افلاطون احتمالا ۴۲۷ سال پیش از میلاد مسیح در آتن به‌دنیا آمد. تولد او مصادف با دورانی بود که یونان باستان به‌اوج عظمت خود رسیده و شاید اندکی هم از قلهٔ عظمت گذشته در نشیب انحطاط افتاده بود. فراخنای ارضی یونان در آن تاریخ خیلی وسیعتر از سرزمینی بود که در داخل سرزهای یونان امروز قرار گرفته است. قلمرو یونان قدیم قسمت اعظم مناطقی را که درکرانه‌های کنونی مدیترانه و دریای سیاه واقع است دربر می‌گرفت و وسعت ارضی آن از آسیای صغیر تا مارسی و از خاک مصر تا دهانهٔ دانوب گسترش می‌یافت.

واحد تشکیلات سیاسی در یونان قدیم «شهر» بود و با وضع دنیای معاصر که «ملت» را به‌عنوان واحد تشکیلات می‌شناسد فرق داشت. مردم یونان باستان از وجود دولت به‌معنای قدرتی که برشهرهای متعدد حکمفرمایی کند آگاه نبودند یا بهتر بگوییم آگاه بودند ولی آن را به‌عنوان پدیده‌ای که فقط میان وحشیان ظهور می‌کند می‌شناختند — وحشی[یا بربر] در قاموس آنها مفهومی خاص داشت و به‌تمام ملل «غیر یونانی» اطلاق می‌گردید. هرکدام از شهرهای یونان باستان از نظر سیاسی مستقل و بر سرنوشت خود حاکم بود. نیز این شهرها تا حدی زیاد، ولی البته نه‌به طور مطلق، از جنبهٔ اقتصادی به خود متکی و از دیگران بی‌نیاز بودند. حدود نیازمندی شهرهای بزرگ (نسبت به کالاهایی که وارد می‌کردند) با یکدیگر فرق زیاد داشت ولی میزان این نیاز رویهمرفته از نیاز یک دولت جدید اروپایی بیشتر نبود. اجناسی که یونانیان قدیم مصرف می‌کردند با مقایسه به‌مصارف عصر جدید فوق‌العاده کم و ناچیز بود. غذا و مسکن و پوشاک آنها بینهایت ساده بود و از این همه اسباب و وسایل وسیع ماشینی که لازمهٔ تمدن نوین بشری است خیلی کم نصیب داشتند.

هرکدام ازشهرهای آن‌دوره سرزمین پیراسونش را درحیطهٔ‌تملک داشتو از

همین زمینها بود که ساکنان شهرها اشیاء و مواد مصرفی لازم را برای خود تأمین می‌کردند.[۱] این زمینها معمولا به‌املاکی کوچک که مالکان آن شهروندان یونان باستان بودند تقسیم می‌شد. ملک یا قطعه زمینی که به‌شهروند تعلق داشت به منزلهٔ پایگاه ثابت زندگانی او بود ولی عرصهٔ فعالیت اساسی‌اش را تشکیل نمی‌داد. این گونه فعالیتها همیشه در شهر انجام می‌گرفت و شهروند زمین‌دار برای ایفای وظایف سیاسی، قضائی، نظامی، شرکت درجشن ها و مراسم مذهبی،دیدن نمایش ها، اجرای تمرینات ورزشی، یاهمین طور برای مکالمه و گفت‌وشنود عادی با شهروندان دیگر، به‌آنجا می‌آمد. تشکیلات سیاسی شهرها و قوانین حاکم بر آن تشکیلات خیلی با هم فرق داشت. در قرن پنجم پیش از میلاد مسیح حکومتهایی که یک قطب آن اولیگارشی افراطی و قطب دیگرش دموکراسی بود بر شهرهای مختلف یونان باستان حاکمیت داشتند و میزان دخالت مردم در اداره امور شهرها نیز به همین قیاس باهم تفاوت داشت. اما اگر کسی در یونان باستان درهیچ کدام از این فعالیتها که در بالا ذکر شد شرکت نمی‌جست و تمام وقتش را صرف‌تأمین معاش برای خانواده و حفاظت از آنهاسی کرد و جز این کار مفید اجتماعی دیگری صورت نمی‌داد، نحوهٔ زندگی کردن او از نظر یونانیان قدیم شایستهٔ یک یونانی اصیل و آزاده نبود.

شهروندانی که در یک شهر یونانی سکنی داشتند به هیچ‌وجه ساکنان کلی آن شهر را تشکیل نمی‌دادند زیرا قطع نظر از زنها که اصلا حقوق سیاسی‌نداشتند این موضوع کاملا امکان داشت که در یک شهر قدیم یونانی شماره اجنبیان مقیم، روستائیان مملوک، وبندگان زرخرید، رویهمرفته بر عدهٔ شهروندان و اتباع اصیل آن‌شهربچربد. از این‌قرار،حتی‌افراطیترین نوع دموکراسی‌دریونان باستان که در آن شهروندان از حداکثر قدرت سیاسی بهره‌مند بودند باز با مقایسه به‌وضع دموکراسی در دنیای معاصر نوعی اولیگارشی شمرده می‌شد. داشتن برده و غلام یکی از شرایط اساسی تمدن یونانی به‌شمار می‌رفت چونکه کار و کوشش این بردگان آن فراغتی را که شهروندان لازم داشتند تا به‌وظایف مدنی خود (که از نظر

۱. وسعت این نوع مناطق حومه‌ای غالباً باهم فرق داشت. مثلا فراخنای ارضی ناحیه آتیکا که شهر آتن در آن واقع بود از ۲۷۳۴/۸ کیلومترمربع (معادل با وسعت ارضی یکی از شهرستان‌های بسیار کوچك انگلیس) تجاوز نمی‌کرد. مساحت اغلب نواحی دیگر حتی از این هم کوچکتر بود.

اقتصادی بی‌ثمر بود) بپردازند، برایشان تأمین می کرد.

با اینکه هر کدام از شهرهای یونان باستان از نظر سیاسی مستقل بودند ولی مردم یونان به‌طور کلی از علایق نژادی و تار و پودهای فرهنگی که آنها را به هم پیوند می‌داد آگاهی کامل داشتند. نیز همهٔ آنها ایمانی عمیق و بی‌چون‌وچرا نسبت به این موضوع داشتند که نژاد هلن[۲] از سایر اقوام جهان برتر است. اما فرقی که در عالم اندیشهٔ آنها میان نژاد یونانی و دیگر نژادها وجود داشت بیشتر در کمیت و درجهٔ امتیازی بود که نسبت به‌دیگران احساس می کردند تا در کیفیت و نوع آن امتیاز؛ به همین دلیل، یونانیان قدیم خصلت مردانگی یونانی را تلویحاً با خصال یک انسان واقعی مترادف می‌شمردند. این گونه احساس آنها را می‌توان با نحوهٔ احساساتی که سفید پوستان در قرن نوزدهم نسبت به‌یکدیگر داشتند قابل قیاس دانست. در هر دوحال، تشخیص این موضوع که همهٔ آنها به‌یک‌جامعهٔ مشترک نژادی تعلق دارند، مانع از این نبود که تفکیک کامل سیاسی میانشان وجود داشته باشد. نیز در هیچ کدام از این دو حالت، تجانس قومی و نژادی مانع از این نگردید که میان اقوامی که خود را پرچمدار تمدنی مشترک می‌شمردند آتش جنگهای داخلی شعله‌ور گردد.

چنین جنگی (معروف به‌جنگ پلوپونزی) درحدود بیست سال قبل از تولد افلاطون میان شهرهای یونان باستان آغاز شده بود. طرفین متخاصم در جنگ، آتن و اسپارت بودند که دو کشور عمدهٔ یونان را در آن تاریخ تشکیل می‌دادند. کشمکش میان این دو دولت پس از یک سلسله مصالحات ناپایدار، پیروزیها و شکستها، سرانجام درسال ٤۰٤ پیش از میلاد مسیح با شکست آتن پایان‌یافت.

در عرض مدتی که این جنگ ادامه داشت زندگانی سیاسی یونان باسرعتی حیرت‌آور رویه‌وخامت نهاد و در تاریخی که جنگ به‌پایان رسید تمدن سیاسی‌یونان آشکارا در نشیب زوال افتاده بود.[۳] اثر متلاشی کننده جنگ بیشتر از این رو تسریع شد که‌شکاف موجودمیان طرفین تنها ناشی‌از اختلاف منافع آنها نبود، بلکه تضادی میان فکریات (ایدئولوژی) آنها هم وجود داشت. دولت اسپارت پشتیبان حکومتهای اولیگارشی بود درحالی که یونان از روش دموکراسی حمایت می کرد.

۲. نژاد یونانی (اعقاب هلن با نوخدای افسانه‌ای یونان).ـ‌م.

۳. برای تاریخچه این جنگ وتأثیر آن در زندگانی سیاسی یونان بنگرید به «تاریخ توسیدید».

هر کدام از شهرهای یونان باستان در داخل مرزهای خویش دارای دو جبههٔ سیاسی دموکراتیک و الیگارشیک بود. به‌این دلیل، روشی که یک شهر یونانی در قبال جنگهای داخلی اتخاذ می‌کرد کاملا به‌این موضوع بستگی داشت که تفوق سیاسی در آن شهر نصیب کدام طرف است، و طرف مخالف همیشه‌می‌توانست در مساعی خود برای برانداختن حریفان سیاسی‌از مسند قدرت، به‌پشتیبانی‌نیروهای دشمن متکی گردد. از این قرار جنگهای آن روزی یونان صرفاً اصطکاک میان دولتهای یونانی نبود بلکه در عین حال نوعی جنگ داخلی بود که در درون مرزهای شهرها میان جبهه‌های مختلف صورت می‌گرفت. اتحاد هر شهر– دولت در اثر پدیده‌ای که یونانیان آن‌را استاتیس[4] – به‌معنی طغیان‌یا عصیان از داخل– می‌نامیدند متزلزل و مخدوش می‌شد.[5] یکی از موضوعات مهمی که فکر افلاطون را دائماً در بررسی مسائل سیاسی به خود مشغول کرده، یافتن راهی است برای جلوگیری از وقوع استاتیس در داخل کشورها.

افلاطون در خاندان اصیل و اشرافی که اهل آتن بودند به‌دنیا آمد. از جزئیات عنفوان حیاتش اطلاع زیادی در دست نیست، ولی مسلم است که او هم مانند آزادگان دیگر یونانی با برنامه معمولی این گروه که عبارت از یاد گرفتن موسیقی و ژیمناستیک بود تربیت شد. موسیقی در قاموس آن روزی یونان مفهومی وسیعتر داشت و نه تنها معنایی‌را که ما امروز از آن استنباط می‌کنیم شامل می‌شد، بلکه فن حفظ کردن و بیان کردن اشعار را هم در برمی‌گرفت. حفظ کردن اشعار هومر بنیاد اصلی این نوع تربیت هنری را تشکیل می‌داد و با درنظر گرفتن این موضوع که این اشعار متضمن‌عقاید شخصی در بارهٔ اخلاق و مذهب هستند یاد-دادن آنها به کودکان در دوره‌ای که مغزشان برای جذب این گونه عقاید آماده بود نه تنها حسیات زیباپرستی، بلکه احساسات و خصال اخلاقی آنها را می‌سرشت و تقویت می‌کرد. تأثیر این گونه اشعار را در روحیهٔ کودکان آن روز می‌توان با اثری که خواندن انجیل در افکار و عقاید کودکان مسیحی امروز می‌گذارد مقایسه کرد، زیرا کودک مسیحی نیز موقعی که با تعلیمات انجیل بزرگ می‌شود

4. statis

۵. برای توضیح این پدیده رجوع کنید به «تاریخ توسیدید» کتاب سوم، بندهای ۱۳۲-۱۳۴.

تحت‌تأثیر جاذبه‌هایی قرار می‌گیرد که به مراتب مهمتر از جنبهٔ ادبی وسبک نگارش کتاب مقدس است.

مااحتیاج به‌این سؤال نداریم که افلاطون برای چه شغلی‌تربیت می‌شد. رتبهٔ خانوادگی وی این موضوع را پیشاپیش تعیین می‌کرد. با توجه به انتظاراتی که از این گونه بزرگزادگان یونانی‌می‌رفت، او می‌بایست خود را برای شرکت معمولی در زندگانی اجتماعی و سیاسی آتن آماده سازد.

اما افلاطون در ایام جوانی خود تحت تأثیر عمیق‌سقراط — یکی از برجسته‌ترین شخصیتهایی که نامش در طومار تاریخ ثبت‌شده است— قرارگرفت، و در بیشتر آثاری که از خود باقی گذاشته تصویری روشن از شخصیت فکری و خصوصیات اخلاقی این مرد که به‌عنوان ناطق اصلی در آن‌آثار جلوه می‌کند به‌ما داده است.[6] سقراط در حدود ۴۶۹ پیش از میلادمسیح به‌دنیا آمد. در طی جنگهای پلوپونزی، درچندین نبرد مختلف شرکت کرد. یک بار متصدی منصب سیاسی شد ولی به‌عمد تا آنجا که می‌توانست خودرا از شرکت در کارهای سیاسی کنار کشید تا بتواند اوقات خود را وقف آن چیزی‌سازد که از همه بیشتر مورد توجهش بود— یعنی انجام‌مباحثات فلسفی با هرکسی‌درهر موقعی و در هر محلی. موقعی که بحثها و جدلهای سقراط راکه شرحش به‌دست‌ما رسیده است در نظر می‌گیریم، می‌بینیم که مناسبترین شخصیت انگلیسی که اطوار،افکار و روش مناظره‌اش با این فیلسوف شهیر یونانی قابل مقایسه است همانا دکتر جانسن[7] معروف است. سقراط بی‌اندازه زشت بود ولی کوچکترین اعتنایی‌به‌وضع سیمای ناخوشایندش نداشت؛طبیعت، نیروی بردباری و تحمل جسمانی‌عجیبی در نهاد این مرد به‌ودیعه گذاشته بود و از شجاعت وشهامت بدنی هم بهرهٔ وافی داشت؛ وی می‌توانست گاهی‌از خورد و نوش‌امساک ورزد و گاهی بی‌ترس‌و دغدغه چنان در

۶. بنگرید مخصوصاً به رساله‌های پوزش، قریطون، فیدوس، و مهمانی (جملگی آثار افلاطون).

در یکی از رساله‌های گزنفن به نام *Memorabilia* نیزشرحی دربارهٔسقراط آمده است و آریستوفان(نمایشنامه‌نگار مشهور یونان باستان) در نمایشنامه‌کمدی خود به نام ابرها (که‌۴۲۳ سال قبل از میلاد مسیح در آتن روی صحنه آمد) سقراط را در نقشی مضحک نشان می‌دهد.

7. Doctor Johnson

نوشیدن شراب غلو کند که تمام هم‌پیالگان خود را مست و لایعقل سازد؛ لحن بیانش شوخ و طنزآمیز بود و به‌بحث و جدل علاقه‌ای عاشقانه‌داشت. درمباحثاتی که می کرد بیشتر به‌مسائلی که مربوط به‌نحوهٔ رفتار بود تا اندیشهٔصرف، اقبال و توجه نشان می‌داد. یک رشته معتقدات اخلاقی داشت که‌سخت به‌آنها پای‌بند بود و کوچکترین ترسی از عواقب مطرح ساختن معتقداتش،به‌خود راه نمی‌داد. برای ایجاد دوستی، بویژه دوستی با جوانان، موهبت‌و استعداد خاصی داشت. هیچ جاذبه‌ای جز جاذبهٔ حیات مدنی، چشمان وی را تحت تأثیر قرار نمی‌داد. اما اگر معرفی سقراط را فقط به‌همین چیزها که در بالا ذکر شدند محدود کنیم به‌واقع مهمترین خصیصهٔ او را که ناشی از احساس نوعی رسالت آسمانی بود— رسالتی که وی خود را دائماً موظف به‌تبلیغ و ایفای آن می‌دانست— از قلم انداخته‌ایم. سقراط نیز مانند بانین[8] برای خود رسالتی آسمانی قایل بود با این فرق مهم که رسالت سقراط رسالتی بود در خدمت فلسفه نه‌درخدمت مذهب، گرچه همان رسالت فلسفی را با حرارت و ایمانی مذهبی انجام می‌داد. وظیفه‌ای که وی انجام آن را سر آماج زندگانی خود ساخته بود عبارت از این بود که مردم را به‌جهلشان معتقد سازد[9] نه‌اینکه مانند اولیای مذهبی خطا و معصیت آنها را دائماً به‌رخشان بکشد. وسیله‌ای که سقراط برای نیل به‌این منظور به‌کار می‌برد آن روش مشهور جدلی (دیالکتیک) بود که به‌کمک آن قبلا دعاوی کسانی را که خیال می کردند چیزی سرشان می‌شود به محک آزمایش می‌زد. این آزمایش توأم با یک رشته سؤالات از حریفان بود که در نتیجهٔ همان سؤالات تضادهایی که سابقاً از دید ذهنها دور مانده بود یا نکات مغشوشی که در اعتقاد و ادعای حریفان وجود داشت ناگهان فاش می‌شد. سقراط هرگز مدعی نبود که چیزی بیشتر از دیگران می‌داند (و این‌حرف او را طنز سقراطی می‌نامند) و همیشه اظهار می کرد که اگر وی اندکی عاقلتر از دیگران است تنها به‌این دلیل است که به‌جهل

۸. جان بانین John Bunyan (۱۶۲۸-۱۶۸۸) واعظ و نویسندهٔ مشهور انگلیسی. کتاب‌معروف وی‌که جزءآثارپایدار ادبیات‌انگلیسی بشمار می‌رود تحت‌عنوان، سفر سالکان از این دنیا به دنیای آخرت
(*Pilgrims' Progress from This World to That which Is To Come*)
در سال ۱۶۷۸ منتشر گردید.—م.

۹. د. هـ. ریچی، دومقاله مربوط به سقراط در دایرةالمعارف چمبرز.

خود واقف است، درصورتی که دیگران نیستند. پرسشهای جدلی وی‌گرچه غالباً حریفانش را به‌شدت متغیر و عصبانی می‌کرد و اسباب حیرت و هراس کسانی می‌شد که براهین سقراطی مهمترین و مقدسترین معتقدات آنها را متزلزل می‌ساخت، مع‌الوصف نتیجه‌ای که از این پرسشها عاید می‌شد تولید شک و بی‌اعتقادی نبود. شیوه‌های مباحثهٔ سقراط پیروانش را ازکسب دانش نومید نمی‌کرد، بلکه فکر و اندیشهٔ آنها را تقویت می‌نمود و به‌همین دلیل گروه عظیمی از جوانان که اغلبشان وابسته به خاندانهای اشرافی آتن بودند گرد او را گرفته بودند. اینان همگی مسحور نفوذکلام و قدرت جدلی وی بودند و هرکدام به‌سهم خود می‌کوشیدند که در تقلید از روش استاد براقران و همگنان پیشی جویند. از اعضای برجستهٔ این گروه یکی هم افلاطون بود.

نقطهٔ حساس و دگرگون‌کننده در زندگانی افلاطون درسال ۳۹۹ پیش از میلاد مسیح موقعی که وی بیست‌وشش ساله بود فرا رسید. درآن سال، سقراط را که هفتادساله شده بودبه‌جرم انکارخدایان رسمی کشور، ابداع خدایان جدید، و فاسدکردن جوانان، در یک دادگاه آتنی به محاکمه کشاندند. وی هیچ‌کدام از وسایلی راکه ممکن بود با استفاده از آنها تبرئه شود نپذیرفت و با لحنی که جای آشتی با مدعیان باقی نمی‌گذاشت از روش زندگانی خویش دفاع کرد. اکثریت اعضاء دادگاه او را گناهکار تشخیص دادند و به‌مرگ محکومش ساختند. سقراط رأی دادگاه را باهمان متانت و آرامش معمولی‌اش پذیرفت و در آن مدتی که میان محکومیت و اعدامش فاصله بود حاضر نشد نقشه‌ای راکه دوستانش برای فرار دادن او از زندان چیده بودند بپذیرد.

علل واقعی محکومیت سقراط هرگز به‌نحوی قانع‌کننده توضیح داده نشده است. مذهب یونانیان قدیم که بنیانش بر قبول خدایان متعدد گذاشته شده بود به‌طورکلی نسبت به‌کسانی که به‌دین و آیین رسمی کشور ایمان نداشتند گذشت و اغماض نشان می‌داد. درنظر یونانیان قدیم این موضوع طبیعی بود که مردمان مختلف ممکن است به خدایان مختلف معتقد باشند و اگر در سیر زمان ناگهان خدای جدیدی ظهور می‌کرد معمولا محل کافی برای گنجاندن وی در معبد خدایان وجود داشت. پاره‌ای براین عقیده‌اند که در پشت پردهٔ محاکمهٔ سقراط مقاصد سیاسی وجود داشته است. در اواخر جنگ پلوپونز حزب اولیگارشی زمام قدرت را در آتن به‌دست گرفته بود. اما درسال ۳۹۹ (پیش از میلاد) دموکراتها مجدداً به‌قدرت رسیدند و بی‌شک خیال داشتند که از حریفان خود

انتقام بگیرند. سقراط شخصاً از دخالت در کارهای سیاسی اجتناب کرده بود ولی برخی از سران حزب اولیگارشی جزء پیروان و دوستان برجستهٔ او محسوب می‌شدند. گرچه بعید نیست که علل سیاسی واقعاً نقشی در محکومیت سقراط بازی کرده باشند، ولی از سوی دیگر قراین بسیار محکم در دست هست که نشان می‌دهد دعاوی اقامه شده علیه سقراط کاملا، و حتی رأساً، جنبهٔ سیاسی نداشته است. بعید نیست که مردمان آتن باطناً از آیین جدیدی که سقراط پیش کشیده بود اکراه داشته‌اند. نیز ممکن است آن عده که رأی به محکومیت سقراط دادند این موضوع را به‌طور مبهم تشخیص داده باشند که روش تفکری که وی می‌خواست به‌جامعهٔ آن روزی آتن بقبولاند روشی نیست که بشود آن را به‌راحتی در جوار سایر عقاید مذهبی یونان جا داد. از نظرگاه آنها شاید قضیه چنین جلوه می‌کرده است که مذهب نوین سقراط ممکن است بنیان مذاهب متعدد یونانی و همچنین پایه زندگانی سیاسی یونانیان را یکجا بلرزاند. و اگر مردسان آن روزی آتن چنین فکر می‌کرده‌اند باید تصدیق کرد که هوش و فراست نهانی‌شان همچنانکه صفحات آینده این کتاب نشان خواهد داد، در خطا نبوده است.

مرگ سقراط صاعقه‌ای بود که بر سر افلاطون فرود آمد. وی به پیروی از روشها و معتقدات یونانی آن عصر، احترام عمیقی برای قوانین عادی و اساسی کشورش قائل بود و با این عقیده بزرگ شده بود که آن قوانین از فکر و مشیت خدایان الهام گرفته‌اند تا اتباع و شهروندان یونان را برای یک زندگانی خوب و خوشفرجام تربیت کنند و شرایطی را که برای ادامهٔ این زندگی و نیل به هدفهای شامخ آن لازم است به‌وجود آورند. اما اکنون وضعی پیش آمده بود که در نتیجهٔ آن، با استفاده از نیروی همان قوانین، موجودی را به‌مرگ محکوم ساخته بودند که در نظر افلاطون «خردمندترین و عادلترین و بهترین مردان عصر خود» بشمار می‌رفت.

این تجربهٔ تلخ فکر افلاطون را یکسره عوض کرد و او را از تعقیب هر نوع نقشه یا خیالی که احتمالا برای احراز یک منصب سیاسی در آتن داشت منصرف ساخت. وی مرحلهٔ بعدی حیات خود را وقف تفکرات فلسفی، آفریدن آثار قلمی، و انجام مسافرتهای مختلف کرد. شایع است که افلاطون در عرض این دوره علاوه برمسافرت به‌سیسیل و ایتالیا، به‌سرزمینهای افریقا، مصر، ایران، بابل، و شهرهای عبری نیز سفر کرده است. برخی از این سفرها که به‌وی نسبت داده شده است احتمالا ساختگی است و از تخیل شایعه‌سازان سرچشمه می‌گیرد؛ ولی آن دو سفر

اصلی به‌سیسیل و ایتالیا مسلماً صورت گرفته است. مسافرت افلاطون به‌این دو سرزمین باعث ایجاد رشته دوستی میان وی و دربار دیونیزیوس[10] (حکمران مستبد سیراکوس) گردید که در عرض سالیان تالی نتایجی مهم برای فیلسوف سفر کرده بار آورد. در آثار قلمی افلاطون معتقدات و اندیشه‌های سقراط به‌شکل گفتگوهای جدلی که میان وی و مباحثه‌کنندگان مختلف صورت گرفته منعکس گردیده است. منظور افلاطون از تحریر این آثار شاید در بدو کار چیزی جز این نبوده است که یاد استاد محبوب خود را زنده‌نگاهدارد اما به‌تدریج همهٔ این نوشته‌ها به‌شکل آثاری که در آنها افکار و عقاید سقراط به وسیلهٔ افلاطون تکمیل یا تفسیر شده‌اند درآمد به‌طوریکه امروز تشخیص این مطلب کاملا غیر ممکن است که در فلسفه سقراط افلاطونی، کدامیک از آن اندیشه‌ها متعلق به‌استاد و کدام دیگر از آن شاگرد است.

در تاریخی که رقم دقیق‌آن‌را نمی‌توان تعیین کردولی بر اساس‌قراینی که در دست است بین سالهای ۳۸۸ و ۳۶۹ پیش از میلاد مسیح باید باشد، افلاطون به‌کاری مهم که تأثیر و نفوذ آتی آن فوق‌العاده بود، دست زد یعنی مدرسه‌ای برای تعلیم فلسفه تأسیس کرد وآن را به‌نام یکی از حومه‌های آتن که مقر این مدرسه بود آکادمی نامید. این مدرسه مشهور، سادر تمام دانشگاهها و دارالعلمهایی به‌شمار می‌رود که از آن تاریخ تاکنون در دنیا تأسیس شده است، ولی دربدو تأسیس بیگمان تشکیلاتی بسیار ساده و عاری از قیود و تشریفات داشته است. در چشم معاصران افلاطون مدرسه وی بیشتر به مجمعی شبیه بوده است که اعضای آن را مریدان سقراط و پیروان آموزگاران قبل از وی تشکیل می‌داده‌اند ولی حقیقت‌امر این است که آکادمی افلاطون به‌منظور تحقق بخشیدن به‌اندیشه‌ای نوین که شاید برای بیست‌سال متوالی درمغز متفکر وی ریشه‌می‌گسترد به‌وجود آمده بود. درعرض این سالها او در ذهن بینای خود امکان «علمی کردن» معتقدات بشر را مجسم می‌ساخت. پیش از وی سقراط آشکارا این موضوع را نشان داده بود که آن علم معمولی که مردم خود را صاحب آن می‌پندارند به‌واقع علم نیست ،بلکه تنها تصورات یا معتقدات خود آنهاست که اشتباهاً به‌جای علم گرفته‌اند. به‌عبارت دیگر، علمی که آنها مدعی داشتنش هستند برپایه‌هایی محکم

10. Dionysius

از آن گونه که بتواند در مقابل استدلال متین و استیضاح ماهرانهٔ مخالفان مقاومت ورزد استوار نشده است. عقیدهٔ سقراط این بود که تنها علم و تنها دانایی بشر که می‌شود به‌حقیقت علمش نامید همان علم به‌جهل کامل خود بشر است. به‌عبارت دیگر تنهاچیزی که ما به‌طور یقین می‌دانیم این‌است که چیزی نمی‌دانیم. کشف مهم افلاطون در این‌باره این بود که انسان به‌کمک روشهای صحیح می‌تواند «دانایی» و «علم» خود را (به‌مفهوم دقیق این کلمه) از وادی جهل مطلق خارج و به‌سرمنزل حقیقت نزدیک سازد. او می‌گفت دسترسی به‌حقایق مثبت که قابل اثبات و بنابراین از گزند ابطال مصون باشند کاملا میسر است. شکی نیست که الهامات افلاطون در این‌باره از اصول و مبانی ریاضیات سرچشمه می‌گرفت (علم هندسه که بعداً به‌وسیلهٔ اقلیدس شکل منظمی به‌خود گرفت در زمان افلاطون هنوز مراحل بدوی تکامل خود را در یونان سیر می‌کرد) و به همین دلیل باز به‌کمک ریاضیات آسانتر می‌توان به‌آن چیزی که در مغز افلاطون وجود داشت پی‌برد. مردی را در عالم خیال فرض کنید که ابداً چیزی دربارهٔ هندسه نمی‌داند (البته خوانندگان این کتاب که کم و بیش با اصول هندسی آشنا هستند برای تصور چنین وضعی باید به‌سالیان کودکی خود برگردند؛ ولی نباید فراموش کرد که در عصر افلاطون غالب مردم یونان چیزی درباره هندسه نمی‌دانستند). چنین شخصی، باوصف بیخبری از اصول و قواعد هندسی، ممکن است به‌حقایق بسیاری که قابل اثبات هندسی هستند واقف باشد. فی‌المثل، او ممکن است کاملا به‌این موضوع ایمان داشته باشد که مجموع دوضلع هر مثلث از ضلع سوم آن مثلث بزرگتر است. اما علم و یقین وی در این‌باره هیچ لازم نیست که مبنی برآشنایی قبلی با قضایای هندسی باشد چون ممکن است که وی این نکته را (که مجموع ضلعین یک مثلث بزرگتر از ضلع ثالث آن مثلث است) صرفاً از راه تجربه یعنی به‌این علت که فرضاً مجبور بوده است همه‌روزه از محوطه‌ای مثلثی شکل عبور کند کشف کرده باشد. ولی اعتقاد وی به‌این موضوع هرقدر هم قوی و مستحکم باشد باز هم چیزی جز عقیدهٔ وی نیست و نمی‌شودآن را علم نامید. اما اکنون همین شخص را قدم به‌قدم با اصول هندسهٔ اقلیدسی آشنا سازید و بالاخص قضیهٔ معروفی راکه در آن ثابت می‌شود که مجموع ضلعین هرمثلثی بزرگتر از ضلع سوم آن مثلث است به‌او یاد دهید. اگر وی تازه کار و نوآموز باشد ممکن است آن قضیه را یک‌بار، دوبار، بی‌آنکه قادر به‌درک مفهومش باشد بخواند، ولی سرانجام لحظه‌ای فرا می‌رسد که همین شخص نوآموز به‌نیروی عقل

و اندیشه خود برهان قضیه را «می‌بیند». از لحظه‌ای که برهان مطلب برایش روشن شد تصور ذهنی وی به‌علم یقین تبدیل می‌گردد، و این علم متکی به‌برهان، با علم سابق وی که صرفاً ناشی از تجربه یا مشاهدات عینی بوده است، از لحاظ کمی اختلافی ندارد، بلکه از نظر کیفی با آن متفاوت است. سوقعی که وی صحت عقیدهٔ خود را به‌کمک برهان عقلی مسجل کرد، دیگر ترسی از بطلان آن عقیده ندارد. زیرا فرضیه‌هایش اکنون به‌طور علمی قابل اثبات هستند. در زبان یونانی برای‌مفهوم معرفت‌یا شناسایی (Knowledge)ومفهوم‌علم(Science) لغت واحدی به‌کار می‌رود؛ به‌این دلیل بی‌هیچ‌گونه سوء تعبیر می‌توان گفت که از لحظه‌ای که چنین شخصی مطلبی را «دانست» از همان لحظه «عالم» به‌آن مطلب (به‌مفهوم علمی این کلمه) شده است.[۱۱]

افلاطون عقیده داشت که شناخت علمی را نه‌تنها در رشتهٔ ریاضیات بلکه درسایر رشته‌ها نیز می‌توان اکتساب کرد. وی مخصوصاً انتظار داشت که روش فهم مبرهن توسعه یابد و حوزهٔ سیاست و قانونگذاری را در برگیرد. به‌نظر افلاطون وضع تمام آنهایی که در این حوزه از مسائل بشری، یعنی سیاست و قانونگذاری، وارد بودند عین وضع همان موجود فرضی بود که گفتیم حقایق هندسی را بی‌آشنایی قبلی با براهین مثبت علمی درك می‌کرد. در هر عصری سیاستمداران و اتباع کشورها قوانین جاری مملکت خود را به‌شدت (و گاهی بایك اعتقاد تعصب‌آمیز و نابردبارانه) اجرا می‌کنند، زیرا معتقدند که آن قوانین خوب هستند و نفع و صلاح جامعه را دربر دارند؛ ولی‌دلایل آنها درباره حسن این قوانین هرگز ازحوزه «معتقدات» تجاوز نمی‌کند و این معتقدات غالباً بر رسوم جاری، سنت‌های کهن، احساسات آتشین، یا علتی دیگر از نوع همین علت‌های نامعقول استوارند. به‌این ترتیب جای هیچ‌گونه شگفتی نیست که بسیاری از قوانین عادی و اساسی دولت‌ها ناقص و ناروا ازکار در می‌آیند. موضوعی که در وضع این‌گونه قوانین ضرورت جدی دارد این است که دانایی و بصیرت معقول جانشین سلیقه و احساسات متغیر افراد گردد. از این قرار هدف و منظور اصلی آکادمی به‌عکس آنچه بعضیها فکر کرده‌اند همه‌اش این نبود که به‌قضایای زندگی، صرفاً از جنبهٔ نظری و غیر علمی

۱۱. باید در نظر داشت که در زبان انگلیسی کلمه knowledge هم معنی«شناسایی» وهم دانایی می‌دهد واما جمله‌ای مثل Know yourself را فقط به‌صورت «خود را بشناس» می‌توان ترجمه کرد.ـ م.

بنگرد. به‌حقیقت نقشه افلاطون این بود که مکتب بزرگ وی علاوه بر وظایفی که انجام می‌داد به‌صورت یک نوع کارگاهی برای ایجاد و تولید علم سیاست درآید و این علمی بود که وی وجودآن را برای اصلاح جهان یونانی لازم می‌دید.

مقارن با همان زمان تأسیس شدن آکادمی، افلاطون بزرگترین اثر فکری خود را که به‌صورت مکالمهٔ جدلی میان سقراط و مصاحبان فرزانهٔ وی تنظیم گردیده است و به‌نام جمهور معروف است منتشر ساخت. در این کتاب افکار و عقاید نویسنده دربارهٔ علم و لزوم کاربرد آن در حوزهٔ سیاست بیان گردیده است. (افلاطون درآن جملهٔ مشهورش که می‌گوید حکمرانان باید از میان فلاسفه برگزیده شوند به‌اهمیت این موضوع اشاره می‌کند.) از این قرار سطالبی که در این رساله تشریح و بیان گردیده‌اند خود نوعی توجیه نظری هستند از مقاصد همان مکتبی که افلاطون در آن تاریخ به‌ریختن بنیانش اشتغال داشت. به‌واقع جمهور افلاطون را می‌توان چیزی شبیه به راهنمای دروس دانشگاهی برای آکادمی آتن شمرد.[۱۲]

چندسالی پس از تأسیس آکادمی، افلاطون به‌سیراکوس احضار شد. در آن تاریخ دیونیزیوس مرده و پسر جوانش (دیونیزیوس دوم) جانشین وی شده بود. دیون[۱۳] داماد دیونیزیوس اول با افلاطون دوست بودواز وی دعوت کرد که سمت آموزگاری شاه جوان را به‌عهده گیرد و او را با تعلیمات فلسفی آشنا سازد. به‌این ترتیب فرصتی به‌چنگ افلاطون افتاد تا به‌افکار و عقاید خود دربارهٔ تربیت شاهان جامهٔ عمل بپوشاند و مرد جوانی را که به‌حکم وراثت، فرمانروای کشورش شده بود به حکمرانی فیلسوف مبدل سازد. وی به سیراکوس رفت ولی تجربه‌ای که در این مورد انجام گرفت با شکست و ناکامی روبرو شد. زیرا پادشاه جوان به‌هیچ‌وجه مایل نبود که خود را به‌آن برنامهٔ سخت و آن انضباط طاقت‌فرسا (که از نظر افلاطون برای تربیت حکمرانان حکیم لازم بود) تسلیم سازد. بعد از این قضیه افلاطون ناچار شد به‌آتن بازگردد. وی چندسال بعد دوباره به‌سیراکوس احضار شدولی این مأموریت‌دوم، نه تنها مثل‌مأموریت اول بی‌ثمرماند، بلکه‌این‌بار جان خودش نیز به‌خطر افتاد. اما بالاخره خود را از سیراکوس نجات داد وبه‌آتن بازگشت و درآنجا بقیه عمرش را وقف مطالعات و تحریرات فلسفی و ادارهٔ امور

۱۲. نگاه کنید به‌کتاب فن ویلیاموویتز ـ مولندروف در بارهٔ افلاطون،
V. Von Williamovitz – Moelendorf, *Platon* (1919)
13. Dion

آکادمی کرد، تا اینکه در سال ۳٤۷ پیش از میلاد به‌سن هشتاد درگذشت.
با وصف اینکه مأموریت افلاطون درسیراکوس به‌موفقیت نینجامید آکادمی وی از لحاظ تولید نتایج عملی به‌کلی عقیم نماند. مواردی از آن روزگاران ثبت شده است که نشان می‌دهد عده‌ای از شهرهای یونانی در همان زمان حیات افلاطون تقاضا کرده‌اند که یکی از اعضای آکادمی برای تنظیم قانون اساسی آنها اعزام گردد. ولی رویهمرفته کشف افلاطون بزرگترین تأثیر خود را در جهاتی غیر از آنچه او خودش انتظار داشت بخشید. جمهور رهنمای بغلی برای سیاستمداران نشد که راه و چاه اصلاحات را به‌آنها نشان دهد؛ ولی در مقابل، افکار بیان شده در آن رساله، به‌صورت ماده‌ای در آمد که بخشی از معارف بشری که ما اصطلاحاً علم می‌نامیم سرانجام ریشه خود را از آن گرفت. از آن گذشته، فکر افلاطون متضمن یک اصل عملی نیز بود که برای دنیای باستان جنبهٔ تازگی داشت ولی برای دنیای جدید اهمیت اساسی احرازکرده است و آن عبارت از اصل مسئولیت اخلاقی افراد است در قبال اعمال و کرداری که از آنها سر می‌زند.

فلسفهٔ سیاسی افلاطون

اثر بزرگ افلاطون در بارهٔ فلسفهٔ سیاسی عنوانی مضاعف دارد: جمهور یا رساله مربوط به عدالت. دراینکه آیا افلاطون شخصاً این عنوان مضاعف رابرگزیده است یا اینکه کسی دیگر این کار را کرده است اظهارنظر قطعی ممکن نیست و چندان اهمیتی هم ندارد، چونکه عناوین منتخب از هر حیث با محتویات کتاب متناسبند و نحوهٔ مطالبی راکه در این رساله مورد بحث قرار گرفته است به‌خوبی می‌رسانند. ولی دربارهٔ هرکدام از این دو اسم که عنوان رسالهٔ افلاطون را تشکیل می‌دهند توضیحی مختصر لازم است تا خواننده بتواند مفهوم یونانی آن را درک کند.
جمهور[14] ترجمه‌ای است از لغت یونانی پولیتیا[15] این لغت در زبان اصلی مفهومی به‌مراتب وسیعتر از آن دارد که ما به‌عادت از کلمهٔ جمهور استنباط می‌کنیم. در قاموس تنگ و محدود قرنهای جدید، کلمهٔ «جمهور» یا «جمهوری» برای

14. republic 15. politeia

نشان دادن نوعی قانون اساسی یا آیین حکومت به کار می‌رود که از نظام «حکومت سلطنتی» متفاوت است. اما کلمهٔ «پولیتیا» (که جمهوری ترجمه ناقصی از آن می‌باشد) به هر نوع قانون اساسی و آیین حکمرانی قابل اطلاق است؛ رژیمهای جمهوری (به‌معنی خاص زبان ما)، رژیمهای سلطنتی، رژیمهای اشرافی، همگی در حوزه مفهومی که از لغت یونانی «پولیتیا» استنباط می‌شود، قرار دارند. به‌واقع اگر خواسته باشیم معنی این لغت را دقیقتر تشریح کنیم اصطلاح مرکب منشورسیاسی کشور برای ترجمهٔ آن به‌مراتب جامع‌تر است. اجتماعاتی که به‌شکلهای دیگر وجود دارند (نظیر خانواده، باشگاه، شرکتهای بازرگانی) همه‌شان ممکن است مقررات و اساسنامهٔ اختصاصی داشته باشند و به‌واقع وجود چنین اساسنامه‌هایی برای همهٔ آنها ضروری است، چون بالاخره همین اساسنامه‌هاست که اعضای این گونه واحدها را متشکل و جای آنها را در اجتماع مشخص می‌سازد. اساسنامه‌ها و منشورها فقط راههایی هستند برای متشکل کردن افراد و تعیین روابط آنهانسبت به‌یکدیگر تا بدین وسیله واحدهای مختلف اجتماعی بوجود آیند. اما تمام تشکیلات یک جامعه، تشکیلات سیاسی نیستند و هر نوع اجتماع انسانی را هم نمی‌شود دولت نامید. افلاطون در رسالهٔ جمهور سرشت و ماهیت تشکیلات سیاسی را به‌طور کلی مورد بررسی قرار می‌دهد و سؤال می‌کند که: دولت چیست؟ و آن چیزی که دولت را به‌وجود می‌آورد کدام است؟ سؤال افلاطون، چنانکه آشکارا دیده می‌شود، مسئلهٔ مهم و اساسی فلسفهٔ سیاسی است.

عدالت

آن واژهٔ یونانی که به«عدالت»[16] ترجمه شده است دیکیوسون[17] است. این لغت نیز مانند لغت «پولیتیا» شامل معانی وسیع‌تری در زبان اصلی است که همهٔ آنها از لغتی که برای ترجمه‌اش انتخاب شده است(یعنی کلمهٔ انگلیسی Justice)فهمیده نمی‌شود. به‌همین دلیل خوانندهٔ آثار افلاطون تا موقعی که پیشاپیش از این‌گونه فراز و نشیبهای لغوی آگاه نباشد، درفهم بسیاری از کلمات و عبارات که وی در نوشته‌های خود به‌کار برده است دچار اشکال و چه‌بسا گمراه خواهد شد. من-

16. justice 17. Dikaiosune

باب مثال، قاضی دادگر کسی است که قانون را بابیطرفی اجرا می کند و درمقابل وی قاضی بیدادگر به کسی گفته می‌شود که اشخاص متهم را به کیفرهایی که مستحقش نیستند محکوم می‌سازد؛ اما یونانیان قدیم لغت بیدادگری را به خطاهایی که متهم در نتیجهٔ ارتکاب آنها به‌حق و از روی استحقاق می‌بایست تنبیه شود نیز اطلاق می کردند. در زمان ما اگر یک نفر قاضی‌متهمی را که شخصاً می‌داند بیگناه است به‌اتهام دزدی محکوم بکند می‌گوییم که‌آن قاضی بیدادگراست و بیدادگری کرده (و افلاطون هم در زمان خود بیگمان او را باهمین صفات می‌نامید)؛ ولی دیگر آن محکوم بیگناه را دادگر خطاب نمی کنیم (در حالی که افلاطون او را چنین خطاب می کرد). اگر قاضی کسی را که به‌اتهام دزدی دستگیر شده و گناهش ثابت گردیده است به کیفری که قانون در باره‌اش معین کرده‌است محکوم سازد معمولا می‌گویند که آن قاضی دادگرانه رفتار کرده است. اما اگر بیان و تشریح این وضع را به‌افلاطون واگذار می کردیم او عملی را که محکوم‌مرتکب شده بود [یعنی دزدی وی را] عملی‌بیداد گرانه می‌نامید. مثالی که در پایین‌آورده می‌شود ماهیت اختلافی را که در مفهوم امروزی این کلمه و معنای باستانی آن وجود دارد بهتر مجسم می‌سازد. وضع ممتحن را در دنیای امروز در نظر بگیرید: مقررات اداری و معتقدات اخلاقی هر دو چنین حکم می کنند که ممتحنان نباید روی احساسات و حب وبغض شخصی به‌شاگردان نمره بدهند. از آن‌طرف شاگردان نیز به‌نوبه خود مسئول و موظفند که در امتحاناتی که می‌دهند تقلب نکنند. بااین شرایط، ما می‌توانیم ممتحنی را که با کمال بیطرفی و بی‌نظری از شاگردان خود امتحان می کند «ممتحن‌دادگر» بنامیم‌اما برای توصیف شاگردی که‌درضمن امتحان مرتکب تقلب ونیرنگ نگردیده است احتمالا باید لغت دیگری نظیر لغت«درست» یا «درستکار» بکاربرد تا نحوهٔ‌رفتارصحیح و بی‌تقلب او در امتحان نشان داده شود. حال اگر بنا می‌شد از افلاطون بخواهیم که طرز رفتار و عمل این شاگرد را به کمک لغت‌یا اصطلاحی تشریح کند او احتمالا کلمه «دادگری»را به کارمی‌برد و شاگردی را که مرتکب تقلب در امتحان نشده بود «دادگر» می‌نامید. در نظر افلاطون کلمهٔ دادگری درست همان کلمه‌ای بود که می‌بایست برای تشریح نحوهٔ رفتار چنین شاگردی به کار رود.

چنانکه می‌بینیم لغت عدالت یا دادگری در قاموس فلسفی افلاطون‌مفهوم خاصی دارد که آن را به‌زبان مصطلح امروز تقریباً می‌شود «اصول و معتقدات اخلاقی» ترجمه کرد. عدالت در نظر افلاطون عبارت از نوعی استعداد و تمایل

درونی است در انسان که جلو احساسات و انگیزه‌های شدید وی را که طالب منافع خصوصی هستند می‌گیرد وبشر را از انجام کارهایی که ظاهراً به‌نفعش تمام می‌شوند ولی مورد نهی وجدانش هستند باز می‌دارد.

تحلیلی که در ضمن این سطور از معانی این دو کلمه (یعنی جمهوریت و عدالت) شد فقط نوعی تحلیل مقدماتی و تقریبی است. مفهوم دقیق آنها فقط موقعی برخواننده مکشوف می‌گردد که شخصاً به‌عمق عقاید و اندیشه‌های افلاطون پی‌برده و آنها را با دقت و موشکافی بررسی کرده باشد. اگر کسی واقعاً به‌درک مفاهیمی که افلاطون از استعمال این دو کلمه درنظر داشته است موفق گردد و در همان حال معانی یک رشته اصطلاحات و تعبیرات دیگر را که وی برای تشریح نکات مهم فلسفه‌اش به کار برده است درک کند آنگاه می‌توان گفت که چنین کسی افکار واندیشه‌ها وخلاصه حکمت افلاطونی را به‌حقیقت خوب فهمیده است.

الف. عدالت به عنوان یک فضیلت انسانی

از عقاید بنیانی افلاطون یکی این است که عدالت جزئی از فضایل انسانی است. در نگاه اول گفتن این مطلب به‌تکرار چیزی که واضح و پیش پا افتاده است می‌ماند چون تقریباً همه کس می‌داند که عدالت و عادل بودن از فضایل بشری است. اما اگر کلمهٔ فضیلت را نیز به‌همان ترتیب که در مورد کلمهٔ عدالت عمل کردیم تجزیه و تحلیل کنیم و مفهومی را که این کلمه در زبان باستانی یونان داشته است دوباره به‌آن بازگردانیم آن وقت خواهیم دید که نظریهٔ افلاطون در این باره آن اندازه هم ساده و پیش پا افتاده نیست که در بادی امر به‌نظر می‌رسد.

آرته[18] که آن را فضیلت ترجمه کرده‌اند ولی شاید ترجمهٔ بهترش علوّ[19] باشد عبارت از خصیصه یا صفتی است که به‌دارنده‌اش استحقاق این را که «خوب» نامیده شود می‌بخشد. از این قرار همچنانکه «اشخاص خوب» در اجتماع هستند، «چیزهای خوب» هم ممکن است باشند. مثلا چاقویی ممکن است خوب یا بد باشد. مدرسه‌ای ممکن است خوب، بد، یا بدتر باشد. اسبی ممکن است از اسبی دیگر بهتر باشد. حال آن‌صفت یا خصیصه‌ای که باعث می‌شود ما فلان چاقو، فلان‌مدرسه،

18. Arete 19. Excellence

یا فلان اسب را چاقوی خوب، مدرسه خوب، یا اسب خوب بنامیم عبارت از فضیلت یا علو طبیعی آن چاقو، آن مدرسه، و آن اسب است.

افراد بشر نیز از این قاعدهٔ کلی مستثنی نیستندو هر کدام از آنها با مقایسه به‌سایر همنوعانشان ممکن است بهتر یا بدتر باشند و برخی از آنها را باسنجش به دیگران می‌شود خوب نامید. با این مقدمه، فضیلت در نظر افلاطون عبارت از خصیصه‌ای است که انسان خوب، در مقایسه با انسان بد (یابدتر)، سهم بیشتری از آن را داراست. اما موقعی که دامنهٔ بحث به‌مقایسه میان افراد بشر کشیده می‌شودفرقی بایدمنظور گردد. یک‌فرد انسانی‌ممکن است‌درزمینه‌ها و شئون‌مختلف خوب باشد. مثلا ممکن است در حرفهٔ نجاری، در مشت زنی، در دادوستد، در فن طبابت، یا در حرفهٔ سخنوری خوب حتی سرآمد همگان باشد. حال آن صفت یا خصیصه‌ای که وی را در یکی از این رشته‌ها خوب و ممتاز ساخته است به‌حق می‌تواند نوعی فضیلت یا علو انسانی نامیده شود، و تشخیص این موضوع که فضیلت اختصاصی مربوط به‌آن حالت چیست و از چه ترکیب شده کاری دشوار نیست. مثلاخصیصه‌ای که باعث می‌شود ما یکی از افراد جامعه را «نجار خوب» بنامیم عبارت از استعداد و قابلیت اوست برای ساختن اثاثیه از چوب، و آن خصیصه‌ای که وی را شایسته احراز عنوان«پزشک خوب» می‌سازد عبارت ازقدرت و توانایی اوست برای معالجهٔ امراض. و با اطلاق همین روش به‌موارد دیگر می‌شود خصیصه یا خصایصی را معین کرد که وجود آنها باعث خوبی انسان در هر کدام از رشته ها و شئون دیگر می‌گردد.

اما چیزی که هست فضیلت انسانی در آن مفهوم و معنای دقیقش هرگز نمی‌تواند با یکی از اقسام علو و برتری که تاکنون مورد بحث و بررسی ما بوده‌اند یکسان باشد. فضیلت انسانی‌برحسب تعریف چیزی است که می‌تواند انسان را به انسانی خوب مبدل سازد. اما خواصی که در بالا شمرده شدند هیچ کدام قادر به این امر نیستند. آنها می‌توانند انسان را به‌نجار خوب، به پزشک خوب، به‌مشت‌زن خوب، به‌سخنران خوب، یا به هرموصوف دیگر تبدیل کنند لکن لزوماً نمی‌توانند دارنده هر یک از صفات یادشده را به‌انسانی خوب مبدل سازند. اکنون باید دید آن صفت یا استعدادی که می‌تواند انسان را به‌انسانی خوب تبدیل کند چیست؟ علو وبرتری نسبی وی در هر کدام‌از رشته هایی که در بالا ذکر شدمسلماً قادر به‌اعطای چنین استحقاقی نیست، حتی هرگونه تفوقی که وی ممکن است احیاناً در سایر شئون و رشته ها — که شمارهٔ آنها از حد وحصر بیرون است— داشته

باشد باز به‌علت داشتن چنین تفوقی نمی‌توان او را انسانی خوب نامید. زیرا هر کدام از آن رشته‌ها را که در نظر بگیریم این امکان هست که یک فرد انسانی در آن رشتهٔ بخصوص خوب و ممتاز و در عین حال آدم بدی باشد. (درست همچنانکه ممکن است شخصی مشت‌زن خوب یا پزشک خوب و در همان حال انسانی بسیار بدباشد). تازه این فرض هم صحیح نیست که انسان با آمیختن مقداری از این تخصصها و حرفه‌ها ممکن است به‌انسانی خوب تبدیل گردد، چرا که در عالم خیال به‌آسانی می‌توان بشری را مجسم کرد که در آن واحد، پزشکی خوب، ورزشکاری خوب، پیشه‌وری خوب، و با تمام این اوصاف و مزایا انسانی بسیار بد و خطرناک باشد.

بنابراین تسلیم شدن به یکی از این دو فرض لازم است: یا باید به کلی منکر وجود فضیلت انسانی شد (که در آن صورت این عقیده را نیز باید به‌طور جدی پذیرفت که بااینکه قائل شدن تفوق و علو نسبی برای آحاد بشر درشئون اختصاصی ممکن است— به‌عبارت دیگر گرچه ممکن است کما کان گفته شود که عمرو نجار خوبی است و زید پزشکی است که از بکر بهتر است— هیچ گونه مفهوم ومعنای حقیقی که به‌موجب آن بشود گفت حسن انسان خوبی‌است یا اینکه فرضاً حسین انسانی است بهتر از تقی، وجود ندارد)؛ یا اینکه اگرقبول داریم که فضیلت انسانی کیفیتی است واقعی و وجود حقیقی دارد در آن صورت کشف کردن آن قاعدتاً باید مقدور و امکان‌پذیر باشد یعنی باید بشود با تحقیق ودنبال کردن مطلب بالاخره ازمفهوم و سرشت حقیقی فضیلت سر درآورد.

افلاطون شق اول این فرض را (که اصلا چنین چیزی به‌نام فضیلت انسانی وجود ندارد) رد می کند و سپس به‌جستجوی فضیلت و بیان آن می‌پردازد. او قبلا چهار صفت اساسی را که من‌حیث‌المجموع سازنده فضیلت و علو انسانی هستند به‌شرح زیر نام می‌برد: خرد، شجاعت، رعایت اعتدال، و عدالت.[۲۰] دارنده هر کدام از این صفات در نظر افلاطون، به‌لحاظ همان صفت، انسانی است خوب وهرآن کسی که این چهارصفت را یکجا داشته باشد انسانی است به‌تمام معنی خوب. هر کدام از علوها و محاسن اختصاصی (خارج از محدوده این چهار صفت) ممکن است از انسانی دریغ شده باشد بی‌آنکه وی به‌علت نداشتن آن صفت

۲۰. ازهمان تاریخ که افلاطون فضیلت انسانی را مرکب از این چهار صفت تعریف کرد، صفات مذکور به «فضایل چهارگانه» مشهور شده‌اند.

مستحق توبیخ یا سرزنش باشد. من باب مثال اگر بگوییم که فلان شخص پزشک خوبی است ولی ماهیگیر خوبی نیست، این حرف ما بیان حقیقت است نه تنقید. اما اگر بگوییم که فلان موجود بشری از عقل، شهامت، اعتدال، یاعدالت بی‌بهره است خواه ناخواه سرزنشش کرده‌ایم، و هر حسن دیگری که به‌جای یکی از این صفات برایش قائل گردیم باز آن کمبود اصلی به‌جای خود باقی است.

نام بردن از یک‌چیز البته غیر از تعریف کردن و شناساندن آن چیز است؛ بنابراین وظیفهٔ اصلی ما که عبارت از بیان ماهیت هر کدام از این فضایل چهارگانه است کما کان به‌جای خود باقی است. در اینجا ناگزیر باید به‌بررسی چهارمین فضیلت افلاطونی یعنی عدالت اکتفا کنیم.

مسئله‌ای که در این مورد برای افلاطون مطرح است عبارت از تمیز دادن میان عدالت (به‌عنوان یکی از چهار فضیلت اصلی) و دیگر محسنات اختصاصی است. در نگاه اول چنین به‌نظر می‌رسد که تفاوت بین عدالت و سایر محسنات اختصاصی درست به همان‌سان که فرق میان خود این محسنات تعیین می‌شد، باید تعیین گردد. به‌عبارت دیگر عدالت را نیز باید در حوزهٔ عمل اختصاصی‌اش جستجو کرد. از این قرار مثلا مشت‌زنی و مهارت طبی هر کدام انسان را به‌طریق و شیوهٔ خاص خودش خوب می‌سازد. حال اگر کسی بخواهد میان این دو حسن فرق بگذارد همین قدر کافی است این نکته را روشن سازد که هر کدام از آنها دارنده خود را در چه‌چیزی خوب می‌سازد. اما چون تازه به‌ما خاطرنشان شده است که آن حسن سوسوم به‌عدالت با هر کدام از محسنات اخیر (مشت‌زنی و مهارت در پزشکی) فرق دارد می‌توان چنین اندیشید که برای تشخیص عدالت از این‌گونه محسنات نیز باید شیوهٔ مشابهی به کار برد. به‌عبارت دیگر، اگر عدالت انسان را خوب می‌سازد، باید کشف کرد و دید که اورا درچه چیزی خوب می‌سازد. موقعی که سؤال به‌این صورت مطرح می‌شود می‌بینیم که در مقابلش جوابی نیست. زیرا هر کدام از زمینه‌های اختصاصی فعالیت بشر را که به‌عنوان نمونه برگزینیم آناً کشف می کنیم که آن زمینه متعلق به‌یکی از محاسن فرعی است و این محاسن چنانکه دیدیم باعث علو و امتیاز انسان در همان زمینه می‌گردند. نتیجه‌ای که از این بحث می‌گیریم این است که عدالت حوزهٔ عمل معینی که منحصر و مخصوص به‌خودش باشد ندارد.

نتیجهٔ بالا حاصل و مفهوم قسمتی از رسالهٔ جمهور است که در آن منطق سقراطی در یکی از ناراحت کننده‌ترین اشکالش به کار افتاده است. سقراط با

مخاطب خود، پولیمارخوس، دربارهٔ تعریف عدالت بدان‌سان که از قول سیمونیدس شاعر نقل شده مشغول بحث و مناظره است. مخاطب سقراط ظاهراً از قول سیمونیدس نقل کرده است که امانت‌داری و ادای دین عین عدالت است. سقراط در پاسخ خود نقطه‌های ضعف این تعریف و اشکالاتی را که در قبول تحت‌اللفظی آن وجود دارد یک به‌یک علنی می‌سازد. مکالمهٔ سقراط با پولیمارخوس بدین‌سان ادامه می‌یابد.[۲۱]

سقراط: ... تصور می‌کنم که سیمونیدس به‌شیوهٔ معمول شاعران هنگامی که می‌خواسته است عدالت را وصف کند آن را کمی در لفافهٔ غلظت و ابهام پیچانده است. غرض حقیقی او این بوده که عدالت در مرحلهٔ آخر چیزی جزاین نیست که ما به هرکسی هرآنچه را که حق اوست و شایستگی دریافت کردنش را دارد عطا کنیم و اسم این عمل را ادای دین گذاشته است.

پولیمارخوس: منظور وی ظاهراً همین بوده.

سقراط: به‌خدا همین است. و اگر از او سؤال می‌کردیم که عطیه‌ای که شایستهٔ فن پزشکی باشد چیست و به‌چه کسی باید عطا گردد به‌عقیده تو شاعر چه جوابی به‌ما می‌داد؟

پولیمارخوس: بیگمان می‌گفت که فن پزشکی وظیفه‌اش تجویز دارو و گوشت و نوشابه برای حفظ و تقویت جسم انسان است.

سقراط: وآن فایده‌ای که ما از فن طباخی انتظار داریم چیست و بهرهٔ این فن نصیب که می‌گردد؟

پولیمارخوس: انتظار ما این است که این فن غذاهایی را که می‌خوریم خوشمزه و خوشگوار سازد.

سقراط: و این فنی که عدالت نامیده می‌شود چیست و ثمرهٔ آن نصیب که می‌گردد؟

۲۱. رسالهٔ جمهـــور (بند ۳۳۳-۳۳۱). در سرتاسر این‌فصل مکالماتی‌که ازمتن رسالهٔ جمهـــور نقل‌شده ترجمهٔ خود این جانب است. مع‌الوصف اگرخواننده به‌شرح مفصل این مکالمات نیازمند باشد می‌تواند به ترجمهٔ کامل رسالهٔ جمهور (مترجم، فؤاد روحانی؛ ناشر، بنگاه ترجمه‌و نشر کتاب) مراجعه نماید.—م.

پولیمارخوس: گوش کن سقراط، اگر بنا باشد که هادی ما در دادن پاسخ این سؤال همان طریقه‌ای باشد که در پاسخ دادن به‌سؤالات قبلی پیش گرفتیم، در آن صورت باید گفت که عدالت فن خوبی کردن به‌دوستان و بدی کردن به دشمنان است.

سقراط: پس به‌عقیده تو منظور سیمونیدس هم همین بوده است؟

پولیمارخوس: آری تصور می کنم همین بوده.

سقراط: بسیار خوب، اکنون به من بگو آن کسی که در زمان بیماری اشخاص، قادر است به‌دوستان از همه بیشتر نفع و به‌دشمنان از همه بیشتر زیان برساند کیست؟

پولیمارخوس: معلوم است که پزشک.

سقراط: یا موقعی که مردم در دریایی متلاطم و اخوفناک مشغول مسافرت هستند چه کسی حداعلای نفع یا ضرر را می‌تواند نصیب دوستان یا دشمنانش سازد؟

پولیمارخوس: ناخدا.

سقراط: در چه قسم کارها یا با توجه به کدام نتیجه است که انسان عادل می‌تواند عالیترین نفع را نصیب دوستان و شدیدترین زیان را بهرهٔ دشمنان سازد؟

پولیمارخوس: تصور می کنم از راه جنگیدن با دشمنان و بستن پیمان اتحاد با دوستان.

سقراط: اما ای پولیمارخوس عزیز، این نکته را فراموش مکن که انسان موقعی که تندرست است هیچ گونه نیاز به‌پزشک ندارد.

پولیمارخوس: راست می‌گویی ندارد.

سقراط: یا وقتی که مشغول سفرکردن در دریا نیست، احتیاجی‌هم به حسن نیت ناخدا یا ترس از سوءنیت وی ندارد.

پولیمارخوس: حق باتست، ندارد.

سقراط: و به‌همین دلیل موقعی که صلح و آرامش در کشوری برقرار باشد عدالت هم به‌درد کسی نمی‌خورد. چنین است یا نیست؟

پولیمارخوس: ای سقراط، من خیلی بااین گفته تو مخالفم و فکر نمی کنم که عدالت در دوران صلح بیفایده باشد.

سقراط: به‌عبارت دیگر تو چنین فکر می کنی که عدالت به‌همان میزان

که در دوران جنگ سفید و سورد استعمال است در دوران صلح نیز می‌تواند مفید و خیررسان باشد؟

پولیمارخوس: آری، همین گونه فکر می‌کنم.

سقراط: یعنی به‌عقیدهٔ تو فن عدالت هم مثل پیشهٔ کشاورزی است که چون آذوقه تأمین می‌کند در دوران جنگ و صلح هردو مفید است؟

پولیمارخوس: آری.

سقراط: یا فرضاً نظیر حرفهٔ کفاشی است که محصولش در جنگ و صلح مورد نیاز است؟

پولیمارخوس: آری.

سقراط: اما چیزی که هست داشتن و انباشتن این‌گونه اشیاء و کالاها (کفش و سواد آذوقه‌ای) به‌هر حال قدرت و فایده‌ای در زمان صلح نصیب صاحبان آنها می‌سازد. ولی آیا فن عدالت نیز منشأ چنین نفع یا قدرتی برای مردمان عادل در زمان صلح هست یا نیست و اگر هست ماهیت آن نفع را برایم تشریح کن.

پولیمارخوس: ای سقراط، وجود عدالت در زمان صلح برای بستن پیمانها مفید است.

سقراط: و منظور تو از پیمانها ایجاد همکاریها و شرکتهاست؟

پولیمارخوس: آری خوب حدس زدی منظورم همین بود.

سقراط: موقعی که مشغول بازی تخته‌نرد هستیم آیا وجود بازیگری ماهر برای غلبه برحریف مفیدتر است یا وجود انسانی عادل؟

پولیمارخوس: البته که وجود بازیگری ماهر.

سقراط: و موقعی که مشغول ساختن بنایی با سنگ و آجر هستیم آیا یک بنای قابل و کارکرده بیشتر به‌درد می‌خورد یا انسانی عادل؟

پولیمارخوس: معلوم است که بنای قابل.

سقراط: بسیار خوب، اکنون با توجه به‌اینکه خودت تصدیق کردی که فرضاً در فن بربط‌زنی شریکی که خوب بربط بنوازد از شریک عادل بهتر است، باید دید در کدام یک از اقسام شرکتها انسان عادل، به‌عنوان شریک و همکار، از یک بربط نواز ورزیده بهتر است؟

پولیمارخوس: در شرکتی که با تحصیل و انباشتن پول سروکار دارد.

سقراط: بسیار درست گفتی ای پولیمارخوس. ولی آیا هیچ دقت کرده‌ای

که فایدهٔ چنین شرکتی در تحصیل و تهیه پول است و نه در استعمال و خرج کردن آن پول. آیا هیچ دیده یا شنیده‌ای که پولداری که فرضاً می‌خواهد پولی بپردازد و اسبی بخرد برای احتراز از مغبون شدن از انسانی عادل کمک بگیرد؟ زیرا هرکسی می‌داند که در این گونه معاملات یک دلال مجرب و اسب‌شناس، به‌عنوان مشاور خرید، از یک‌انسان عادل بهتر و موثق‌تر است. این طور نیست؟

پولیمارخوس: چرا، مسلماً همین طور است که تو می‌گویی.

سقراط: یا فرضاً موقعی که انسان می‌خواهد کشتی بخرد، آیا نیازی به گفتن هست که یک کشتی‌شناس خبره یا ناخدایی مجرب بیشتر به دردش می‌خورد؟

پولیمارخوس: حق باتست.

سقراط: پس در این صورت فایدهٔ یک انسان عادل موقعی که صحبت از به‌کار بردن سیم وزر است چیست و در کجا می‌شود او را بر دیگران ترجیح داد؟

پولیمارخوس: هرآنگاه که پول یا گنجینه‌ای هست که می‌خواهیم از دستبرد محفوظش نگاه داریم آن را به‌گنجوری امین و عادل می‌سپاریم. تصور می‌کنم در این گونه موارد است که‌انسان عادل بیشتر از دیگران به‌درد می‌خورد.

سقراط: به‌عبارت دیگر این مرد عادل موقعی به درد می‌خورد که پول برای خرج کردن مورد نیاز نیست، بلکه فقط برای این است که در ته صندوقی بلامصرف بماند؟

پولیمارخوس: درست همچنین است که می‌گویی.

سقراط: به زبان ساده‌تر: عدالت موقعی به‌درد می‌خورد که پول به‌درد نمی‌خورد؟

پولیمارخوس: تا آنجا که رشتهٔ استدلال تو ما را کشانده است تصور می‌کنم از اخذ چنین نتیجه‌ای ناگزیر باشیم.

سقراط: موقعی که خواسته باشیم قیچی برگ‌تراش خود را که مورد استفاده برای چیدن سر درختان نیست درجای امنی نگاهداریم، البته انسانی عادل که از آن محافظت کند هم برای صاحب ابزار وهم برای دولت مفیدتر است. اما موقعی که بخواهیم از آن استفاده کنیم حرفهٔ

مردی که در فن چیدن برگهای زاید درختان استاد است بیشتر از حرفه عدالت به‌درد ما می‌خورد، این طور نیست؟

پولیمارخوس: آشکارا چنین است.

سقراط: و هر آنگاه که خواسته باشیم سپر یا طنبور خود را بی‌آنکه استفاده‌ای از آنها بکنیم در جای امنی محفوظ نگاهداریم می‌گوییم که برای حفظ آنها عدالت مفیدتر است. اما اگر قصد داشته‌باشیم که آنها را به کار اندازیم در آن صورت فنون سربازی و موسیقی برای استفاده از این گونه ابزارها مفیدترند. موافقی یا نه؟

پولیمارخوس: از حرفهایی که تاکنون زده‌ایم جز این نتیجه‌ای نمی‌توان گرفت.

سقراط: و آن نتیجه به‌طور خلاصه این است که در مقایسه با چیزهای دیگر، عدالت موقعی مفید است که آن چیزها بیفایده‌اند و موقعی بیفایده است که آن چیزها مفیدند.

پولیمارخوس: نتیجهٔ نهایی مطلب جز این نمی‌تواند باشد.

سقراط: در این صورت، ای پولیمارخوس، خودت می‌بینی که عدالت زیاد به‌درد نمی‌خورد.

نتیجهٔ اخلاقی این استدلال (که اگر از شاخ و برگ جدلیش صرف‌نظر کنیم چیزی مهمل و بی‌اساس است) به‌طور خلاصه این است که فرق میان عدالت و سایر محاسن اختصاصی — در صورتی که بخواهیم فرقی میان آنها بگذاریم — باید طوری گذاشته شود که با شیوهٔ تعیین فرق میان خود آن محاسن یکسان نباشد.

راه حلی که خود افلاطون برای این موضوع پیدا کرد (و این راه‌حل در رسالهٔ جمهــــور در آن قسمت مخرب که محتوی استدلال سقراط است و ما نقلش کردیم، ذکر نشده) عبارت از این است که عدالت نسبت به‌محاسن دیگر جنبهٔ «حسن در مجموع» را دارد، درست نظیر آن کمال کلی که در فن معماری هست. به‌این معنی که ارتباط میان عدالت و سایر محاسن بشری نظیر آن پیوندی است که میان هنر یک معمار و کارهای زیر دستانش (بناها، پیوندگران، نجاران، منبت کاران، و مجسمه سازان) وجود دارد. این دسته از پیشه‌وران همگی در ساختن و پیراستن یک بنای نوساز با معماری که نظارت کلی بربنای آن ساختمان

دارد همکاری و تشریک مساعی می‌کنند. هرکدام از این کارگران، تکمیل قسمت خاصی از آن ساختمان را به‌عنوان کار و هنر ویژهٔ خود به‌عهده گرفته‌اند. اما برای معماری که سرتاسر بنا را زیر نظر گرفته هیچ‌گونه «کار و مسئولیت اختصاصی» وجود ندارد. مسئولیت و تکلیف اساسی او همین است که کارگران زیر دستش را رهنمایی کند. در نتیجهٔ اتخاذ این ترتیب، هرکدام از اجزاء و مناظر ویژهٔ آن ساختمان ممکن است از نوعی علو مضاعف (و گاهی از یک نقص مضاعف) بهره‌مند یا متضرر گردد. از اجزاء این علو مضاعف یکی آن علو اختصاصی است که به‌مهارت و دقت کارگری که عهده‌دار تکمیل قسمت خاصی از ساختمان است مربوط می‌شود. دیگری آن علو کلی (حسن در مجموع) است که ناشی از مهارت و نظارت استادانهٔ معمار است. من باب مثال، دری که در ساختمانی نصب می‌شود ممکن است با مهارت و دقت کامل ساخته شده باشد. این قسمت ازعلو و زیبایی کار به‌مهارت نجاری که آن در را ساخته مربوط می‌شود. اما این علو به تنهایی کافی نیست و علو دیگری برای تکمیلش لازم است. به عبارت دیگر دری که ساخته می‌شود باید چنان باشد که هم از حیث موادی که درساختنش به‌کار رفته و هم از حیث سبک و نقشه صناعی‌با سایر اجزاء و نقوش خانه‌ای که در آن نصب می‌گردد تناسب داشته باشد. بنابر این دری که ساخته و پرداخته شده است هر قدر هم دقت و ظریفکاری درساختنش بکار رفته باشد اگر صفت «تناسب در مجموع» را دارا نباشد نسبت به آن ساختمان بخصوص دری زشت و ناهنجار خواهد بود. اما آفریدن علو اخیر فقط از دست معماری که نظارت کلی بر ساختمان را به‌عهده دارد ساخته است. از این قرار، مهارت و کارکشتگی معمار در همان حال که جنبهٔ شمول اختصاصی به‌هیچ کدام از اجزاء وقسمتهای مختلف ساختمان را ندارد، در سرتاسر ساختمان به صورت «کمال در مجموع» منعکس است و دوش‌بدوش هر نوع مزیت یا شکوه که در هرکدام از قسمتهای ویژهٔ ساختمان وجود دارد به چشم می‌خورد.

هرکدام از اعمال انسانی، به‌وضعی مشابه، می‌تواند از دو نوع علو که در هم ادغام شده‌اند تشکیل گردد: یکی علو یا حسن اختصاصی و دیگری حسن در مجموع. من باب مثال، آن نطق بسیار مشهور را که فرانسیس بیکن علیه اسکس[۲۲] (دوست نزدیک و ولی‌نعمتش) ایراد کرد در نظر بگیرید[۲۳]. این نطق از نظرگاه

22. Essex

۲۳. رجوع کنید به مقاله مشهورمکولی در بارهٔ فرانسیس بیکن.

فن سخنوری شاهکاری است بیچون وچرا ولی از نظرگاه اخلاقی و با درنظر گرفتن آن همه دینهای فراوان که بیکن نسبت به اسکس داشت نطقی است بسیار زشت و ناهنجار. نطق بیکن را می‌توان به دری بسیار فاخر و مجلل تشبیه کرد که در ساختن آن انواع قدرتها و مهارتها به کار رفته و با این حال در جایی که هرگز نمی‌بایست در آن قرار گیرد نصب شده است! دری که با این گونه مشخصات ساخته شده‌باشد البته‌علو و زیبایی یک فن ویژه را (که نجاری‌باشد) می‌رساند ولی از نظرگاه فن معماری نشان دهندهٔ نقصی بزرگ و چشمگیر است زیرا در جایی نامتناسب نصب گردیده است. نطق بیکن علیه اسکس از شاهکارهای ممتاز فن سخنوری است ولی از نقطه نظر عدالت و شرایط اخلاقی بسیار ناهنجار است. این نطق مهارت ناطق را در فن سخنوری می‌رساند ولی در همان حال این را هم می‌رساند که او انسان خوبی نیست.

صفت «حسن آفرینی در مجموع» که در سرشت عدالت نهفته است آن عنصر مقاوم و نهی کننده را که نخستین مظهر عدالت است به‌ما می‌شناساند. وضع این عنصر مقاوم به‌وضع معماری شبیه است که قدرت و حسن تشخیص وی از مجرای آن نفوذ و تأثیری که در کارگران زیر دست دارد از افراط کاریهای آنها جلوگیری می کند و آزادی هنری‌شان را به‌نفع آن صفت «حسن در مجموع» که لازمه زیبایی و تناسب ساختمان است محدود می‌سازد. عدالت نیز به‌طریقی مشابه جلو تندرویها و افراط کاریهای بشر را که ممکن است از نظرگاه منافع شخصی وی زیبا ولی از نظرگاه حقوق و مصالح دیگران زشت و ناهنجار باشد سد می کند و او را از ارتکاب اعمالی که میل و استعداد آن هردو در وجودش هست باز می‌دارد.

ب. عدالت به عنوان عامل پیوند میان دولتها

با توجه به‌مطالبی که در سطور گذشته نقل شد ممکن است چنین به‌نظر برسد که این مطالب به فلسفهٔ اخلاقی افلاطون بیشتر تعلق دارند تا به فلسفهٔ سیاسی او. اما در نظر افلاطون عدالت نه تنها جزئی از فضایل بشری است بلکه در عین حال خصیصه‌ای است در وجود مردمان که آنها را مستعد بر قرار کردن روابط سیاسی با یکدیگر به منظور تشکیل جامعه های سیاسی می‌سازد. زیرا

تشکیل این‌گونه جوامع فقط تا حدی امکان‌پذیر است که هر کدام از اعضای منفرد جامعه قادر به‌نشان دادن نیروی «کف نفس» در قبال همنوعان دیگر باشد و از کردن یا به‌چنگ آوردن برخی چیزها که قدرت ارتکاب یا تحصیلش را دارد خودداری نماید. افلاطون این موضوع را ضمن یک افسانهٔ مذهبی که از زبان پروتاگوراس سوفسطایی نقل می‌شود مجسم کرده است[۲۴]:

روزگاری بود که در آفاق و افلاک فقط خدایان وجود داشتند و از موجودات فانی اثری نبود. اما چون زمان برای آفریده شدن اینان فرا- رسید خدایان تصمیم گرفتند که خمیرهٔ خلقت آنها را از گل و آتش و سایر آمیزه‌های مختلف این دو ماده، که در اعماق زمین وجود داشت، سرشته کنند. هنگامی که مراحل بدوی آفرینش تکمیل شد و کمی ماند که این موجودات فانی چشم به‌دنیای وجود بازکنند خدایان به پرومتیوس[۲۵] و اپیمتیوس[۲۶] امر کردند که این لاشه‌های نزدیک به حیات را مجهز سازند و انواع مختلف نیروها و استعدادها را که برای حفظ بقای هر کدام از آنها در میدان زندگی لازم است در اختیارشان بگذارند. اپیمتیوس خطاب به پرومتیوس گفت: بگذار من آن صفات و نیروها را که اینان لازم دارند میانشان توزیع کنم و سپس تو سرکشی کن و ببین که آیا روش توزیع من رضایت‌بخش بوده است یا نه. پرومتیوس این پیشنهاد را قبول کرد و اپیمتیوس همچنانکه قول داده بود خواص و صفات مورد نیاز را در میان لاشه‌هایی که منتظر زنده شدن بودند تقسیم کرد. وی به‌برخی از این موجودات نیرو و قدرت جسمانی داد ولی حرکاتشان را چست و چالاک نیافرید. در حالی که موجودات ضعیف را با اندام و عضلاتی چالاک بسیج کرد. برخی را مجهز و برخی را نامجهز آفرید ولی برای دستهٔ اخیر وسیلهٔ دیگری برای صیانت ذات تعبیه کرد. مثلا بعضی از اعضای دستهٔ اخیر را ستبر و بزرگ آفرید و همان هیبت جسمانی‌شان را وسیلهٔ حفاظتشان قرار داد. برخی دیگر را کوچک وخرد اندام آفرید ولی در مقابل به‌آنها پر داد

۲۴. پروتاگوراس *Protagoras* صفحات ۳۲۲-۳۲۰.

25. Prometheus 26. Epimetheus

که هنگام مواجهه با خطر پرواز کنند و از تیررس خطر دور شوند. نیز گروهی از همین موجودات خرد اندام را برای زندگی کردن در سوراخها وشکم خاکها مجهز کرد و چنانشان آفرید که هنگام گریز از دست دشمنان قوی بتوانند به‌قعر زمینها بخزند و از آسیب مهاجمان در امان باشند. به‌این ترتیب اپیمتیوس هرکدام از این موجودات نا مسلح را با ابزارها و اعضای ویژه که نگهبانشان در لحظهٔ خطر بود مجهز ساخت و وسایلی در اختیارشان گذاشت که مانع از انهدام و فنای آنها به‌دست یکدیگر گردد. سپس هنگامی که از دادن این تعبیه‌ها فارغ شد به‌حل مشکلی دیگر پرداخت و وسیله مقاومت این موجودات را در مقابل قهر طبیعت و آفات جسمانی که ناشی از اختلاف فصول هستند ابداع کرد. به‌این معنی که اندام آنها را با موهای چسبیده به‌هم و پوستهای کلفت که برای حفاظتشان درمقابل سرمای زمستان وگرمای تابستان کافی باشد پوشاند و بدین وسیله نه‌تنها ازوسیلهٔ دفاع مؤثری بهره‌مندشان کرد بلکه در عین حال همان موهای تن‌پوش را به‌شکل بستری سالم و طبیعی در اختیارشان گذاشت. هم‌و برای این دسته از موجودات سمهاو یالها وپوستهای سخت‌و کلفت که‌قادر به‌پوشاندن کف‌پا باشد عطا کرد. آنگاه برای هر گروه از این موجودات مأکولی ویژه که با نحوهٔ‌خلقت‌اعضای‌آن سازگاربود تخصیص داد. به‌بعضیها ازعلف‌زمین، به‌بعضی دیگر از میوه‌های درختان، و به برخی از ریشهٔ نباتات، غذا و خوردنی مقرر کرد. نیز غذای گروهی از این موجودات راکه می‌بایست گوشتخوار آفریده شوند از گوشت و استخوان جانوران دیگر تعیین کرد. ترتیب خلقت بعضیها را چنان داد که تولید نسل زیاد نکنند. درحالی که دسته دیگر از موجودات را که می‌بایست طعمه آنها گردند پر نسل و تند رشد آفرید تا نژادشان درنتیجه خورده شدن به وسیلهٔ قویترها منقرض نگردد. به کمک این‌گونه تجهیزات و در سایهٔ این گونه تدابیر بود که ادامهٔ بقای موجوداتی که برای زندگی و تولید نسل خلق شده بودند پیشاپیش تضمین گردید. اما اپیمتیوس که زیاد خردمند و دوراندیش نبود ناگهان متوجه سهوی بزرگ که درحین انجام مأموریت خود مرتکب شده بود گردید و فهمید که هنگام توزیع ضروریات زندگی تمام آن خواص و صفاتی را که در

اختیارش قرار داده بودند میان حیوانات وحشی تقسیم کرده و دیگر چیزی برای عطا کردن به انسان باقی نگذاشته است! موقعی که به خبط خویشتن پی‌برد سخت متحیر و نگران گردید و معطل ماند که چه باید بکند. در این لحظه همچنانکه اپیمتیوس نادم و سرگردان سر به گریبان فکرت فرو برده بود و به‌عواقب سهل‌انگاری و فراموشکاری خود می‌اندیشید، پرومتیوس ازدور پدیدار شد که می‌آمدنحوه توزیع ضروریات آفرینش را سرکشی کند. وی در اولین برخوردبا این مخلوقات حقیقت مطلب‌را کشف کرد و فهمید که تمام حیوانات دیگر هر آنچه را که برای تضمین بقا وحفظ حیاتشان در مقابل قویترها لازم بوده ازدست‌اپیمتیوس دریافت کرده‌اند جز انسان که با وضعی بیدفاع، عریان و پابرهنه، به‌جا مانده و فراموش شده است. نه بستری موئین که از تنش روئیده باشد برایش تخصیص داده شده و نه سلیح نبرد در اختیارش قرار گرفته که با آن از خود دفاع کند. در این ضمن لحظه حساس دمیدن روح به‌لاشه‌ها داشت نزدیک می‌شد و پرومتیوس که هیچ نمی‌دانست چگونه بر این مشکل پیروز شود و به‌چه وسیله‌ای بقای نسل بشر را تأمین کند از روی ناچاری به خلوتگاه دوتن از خدایان—هی‌فیستوس[۲۷] و آتن — دستبرد زد و حرفهٔ مکتوم‌آنها را که ساختن ابزارهای فلزی بود توأم با آتشی که برای انجام این مقاصد به‌کار می‌رفت دزدید و سپس هر دو را تسلیم بشر کرد (زیرا که بی‌وجود آتش اکتساب و استعمالشان ناممکن بود). به این ترتیب انسان آن عقل و فراست بینایی را که لازمهٔ تأمین معاش برای زنده ماندن بود به‌دست آورد اما از عقل و فراست سیاسی چیزی نصیبش نشد چونکه این موهبت بزرگ جزء دارایی اختصاصی ژوپیتر (رب‌النوع عدالت و پارسایی) بود و پرومتیوس آن اندازه جرئت یا قدرت نداشت که بتواند وارد خرگاه آسمانی وی گردد و این ثروت بزرگ را برباید. از آن گذشته، سگهایی درنده و قوی هیکل شب و روز از این خرگاه فلکی محافظت می‌کردند و نمی‌گذاشتند که نامحرمی به‌آن حدود نزدیک شود. ولی به‌هرحال پرومتیوس توانست وارد کارگاهی گردد که درآن آتن و هی‌فیستوس

27. Hephaestus

حرفه محبوب خود را تمرین می‌کردند. پس از ورود به‌آن محل، راز حرفه هی‌فیستوس را که با استعمال‌آتش توأم بود و نیز حرفه آتن را ربود و تسلیم بشر ساخت. به‌این ترتیب، وسایل زندگی و ابزارهای تأمین معاش دراختیار انسان قرار گرفت. ولی‌چنانکه نقل کرده‌اند خدایان بعداً پروستیوس را به‌جرم این دزدی که مرتکب شده بود کیفر بخشیدند. و سرنوشتی چنین ناگوار در نتیجهٔ همان خبط اصلی که مرتکب آن اپیمتیوس بود، نصیب پروستیوس گردید.

اما انسان که سهمی از راز قدرت خدایان برده، در بدو کار از بین تمام موجودات آفریده شده، تنها آفریده‌ای بود که برای خود خدایانی داشت زیرا فقط او بود که با خدایان نسبت و قرابت پیدا کرده بود. همو بود که تصویرهایی از خدایان ساخت و برای پرستیدن آنها معبدهایی ایجاد کرد. و هنوز مدتی زیاد از آفریده شدنش نگذشته بود که توانست فن حرف زدن و نام گذاشتن روی اشیاء و موجودات مختلف را کشف کند و آنها را بکار برد. نیز توانست خانه، لباس، کفش، رختخواب بسازد و وسایل تغذیه خود را از نعمتهای زیر زمینی فراهم آورد. موقعی که این چیزها تأمین شد افراد بشر هنوز درنخستین مرحلهٔ حیات بودند و به‌صورت خیل های پراکنده زندگی می‌کردند و در آن روزگاران از وجود شهرها مطلقاً اثری نبود.[۲۸] ولی نتیجهٔ این گونه زندگی کردن این شد که انسان طعمهٔ درندگان وحشی گردید، چونکه موجودات بشری در مقایسه با این درندگان به تمام معنی ضعیف و بیقدرت بودند، و آن رازها و رمزها که خدایان در اختیارشان گذاشته بودند فقط برای تأمین وسایل زندگی کفایت می‌کرد ولی برای جنگیدن بر ضد جانوران خطرناک به‌درد نمی‌خورد. درست است که غذا برای زنده ماندن در اختیار داشتند ولی‌هنوزموفق‌به کشف آیین حکومت(که فن جنگیدن بخشی از آن آیین است) نشده بودند. پس از مدتی، علاقه به‌صیانت ذات باعث شد که این موجودات پراکنده در داخل شهرها دور هم گرد آیند. اما موقعی که دور هم جمع شدند از آنجا که فن

۲۸. مقصود افلاطون از شهر، «دولت‌ها» یا «جوامع سیاسی» است، زیرا واحد تشکیلات سیاسی در زمان وی شهر بود نه‌کشور.

حکومت کردن را نمی‌دانستند نسبت به‌هم خشونت و بدرفتاری پیش گرفتند و باز نزدیک بود که پراکنده و منهدم گردند. ژوپیتر می‌ترسید که مبادا در نتیجهٔ این وضع نژاد بشر به‌کلی منقرض گردد و از این جهت هرمس[۲۹] را مأمور کرد که به‌سوی زمین بشتابد و سروصورتی به کار انسانها بدهد. فرستاده ژوپیتر حامل احترام و عدالت برای موجودات خشن روی زمین بود و دستور داشت که این دو ارمغان خدایی را به شکل دو عامل آشوب‌نشان برای منظم ساختن شهرها و ایجاد حس دوستی و آشتی میان مردمان به کار برد. هرمس پیش از آنکه مأموریت خود را آغاز کند از ژوپیتر کسب تکلیف کرد که پس از ورود به عالم انسانها، آن دو صفتی را که با خود حمل می‌کرد چگونه میان آنها تقسیم کند. وی از رب‌النوع کبیر سؤال کرد: آیا این دو چیز را درست به همان وضع که فن و حرفه‌ای میان جمعی تقسیم می‌کنند توزیع کنم به‌این معنی که هر کدام از این دو صفت را فقط در اختیار تنی چند بگذارم که آنها بعداً نظیر پیشه‌ورانی که حاصل کار و حرفهٔ خود را نصیب خیلیها می‌کنند بسیاری از همنوعان خود را از فواید این دو عطیهٔ بزرگ — عدالت و احترام — بهرمند سازند؟ یا اینکه از این دو سیرت محمول سهمی به همهٔ افراد بشر برسانم؟ ژوپیتر جواب داد: من بیشتر مایلم که همهٔ انسانها سهمی از این دو عطیهٔ ما ببرند زیرا که شهرها و جوامع بشری جز به‌این طریق نمی‌توانند به‌بقای خود ادامه دهند و اگر بنا باشد که این دو فضیلت هم نظیر سایر فنون و حرفه‌ها فقط نصیب عده‌ای معدود گردد[۳۰] کار جامعه‌ها آشفته خواهد شد. نیز به فرمان من قانونی وضع کن که از این ببعد هرآن کسی که از عدالت و احترام سهمی نبرده باشد باید بیدرنگ اعدام گردد زیرا وجود او به‌منزلهٔ طاعونی است در جامعه که حیات دیگران را تهدید می‌کند.

عدالت در نظر افلاطون بخشی از فضلیت انسانی و در همان حال رشته‌ای

29. Hermes

۳۰. در این گفتهٔ افلاطون اصل مهمی مندرج است که در صفحات آتی روشن خواهد شد.

است که مردمان را در داخل دولتها به‌هم پیوند می‌دهد. به‌عبارت دیگر خصلتی است که در آن واحد هم انسان را خوب می‌سازد و هم او را اجتماعی بارمی‌آورد. این موضوع، یعنی یکسان دانستن اثر عدالت در تربیت نفس بشر و در اجتماعی کردن او، اولین و اساسیترین اصل درفلسفهٔ سیاسی افلاطون است.

ولی همین اصل که امروز خیلی پیش پا افتاده به‌نظر می‌رسد در دورانی که اکنون مورد بررسی است چنین نبودو در عصرخود افلاطون نظریه‌ها و اندیشه‌های زیادی وجود داشتند که منکر صحت این مطلب بودند. یکی از این نظریه‌های مخالف را خود افلاطون در دهان جمعی ازسوفسطائیان که دربعضی از مباحثات جدلی وی به‌عنوان مخالفان سقراط ظاهر می‌شوند گذاشته است. یک نگاه مختصر به‌اندیشه‌ها و نظریات این دسته از مخالفان، نظریهٔ خود افلاطون را (در پرتو تضادی که بین اندیشهٔ سوفسطائیان و اندیشهٔ سقراط وجود دارد) فاش می‌سازد. پوشیده نماند که منظور عمدهٔ افلاطون از طرح کردن نظریات سوفسطائیان در رساله‌های خود بیشتر همین بود که به‌بهانهٔ جواب دادن به‌سؤالات آنها سرتاپای استدلالشان را واژگون سازد.

سوفسطائیان تصدیق می‌کردند که عدالت، یا اصول اخلاقی، برای به‌وجود آمدن یک اجتماع سیاسی و برای حفظ بقای آن اجتماع ضرورت حیاتی دارد. ولی مسئلهٔ بعدی را که عدالت سازندهٔ علو بشری است انکار می‌کردند. آنها خود به این نکته معترف بودند که برای اینکه زندگی انسان در جوار انسانهای دیگر امکان‌پذیر گردد چاره‌ای نیست جز اینکه فعالیتهای انفرادی وی محدود و تمایلات خودخواهانه‌اش تسلیم قیود و مقررات اجتماع گردد. اما دنبالهٔ این استدلال را، که بشر درنتیجهٔ پذیرفتن این‌گونه قیود و محدودیتها به‌انسانی‌بهترتبدیل‌می‌گردد، قبول نداشتند. تشبیهی که در پایین می‌آورم نظر آنها را روشنتر خواهد کرد: اسبی وحشی را که از عالیترین نمونه‌های جنس خود به‌شمار می‌رود در عالم خیال مجسم سازید. چه‌بسا که این اسب هم ازحیث تناسب اندام و هم ازحیث شور و نشاط بر تمام اقران و همگنان خود برتری داشته باشد. اما اگر بنا باشد وی در میان دسته‌ای از اسبان دیگر کار کند به‌ناچار باید رام و اهلی گردد و انجام این منظور جز با مهار کردن روحیهٔ قوی و سرکش وی امکان‌پذیر نیست. ولی باید دید آیا این عمل و کوششی که برای اهلی کردنش به‌کار می‌رود از او اسبی بهتر از آنچه در ایام لجام گسیختگی بود می‌سازد؟ حقیقت این است که وی در نتیجهٔ این اعمال و با پذیرفتن محدودیتهایی که برطبع سرکشش تحمیل می‌شود به‌حیوانی

بدتـر و مفلوک‌تـر (گـو کـه سرکـوبی سودمندتـر) تبدیل می‌گردد. از نظرگاه سوفسطائیان، مهار کردن روحیهٔ آزاداسب به‌آن محدودیتهایی مانند است که به کمک یک مشت قیود اخلاقی برامیال طبیعی انسان تحمیل می‌شود. اگر بنا باشد که انسان، به‌عنوان شهروندی مفید، میان شهروندان دیگر زندگی کند به‌ناچار باید قید این‌گونه تحمیلات را بپذیرد. اما (وایراد اصلی سوفسطائیان همین است) این ادعا دیگر صحیح نیست که تحمیل این گونه قیود به‌انسان باعث بالارفتن علو و محاسن وی می‌گردد. یا اینکه (همان حرف به‌زبانی دیگر) فضیلت اختصاصی او را به‌عنوان انسان بالا می‌برد.

کالیکلس[۳۱] نماینده و مدافع این عقیده در رسالهٔ گودگیاس است:[۳۲]

هرآن کسی که مشتاق بهره‌مند شدن از یک زندگی حقیقی است باید از سرکوب کردن تمایلاتش بپرهیزدوبه‌آنها اجازه‌دهد که تاآخرین‌درجهٔ امکان توسعه یابند. اما موقعی که این امیال به حداعلای رشد خود رسیدند آن وقت باید شهامت و فطانت کافی برای جلوگیری ازطغیانهای مضر و بی حاصل آنها را داشته باشد. و زمام هدایتشان را برای ترضیهٔ آرزوهای خود در دست بگیرد. و من دو باره تأکید می کنم که این‌عین عدالت و منتهای شرف و افتخار است. ولی چیزی که هست خیلیها از رسیدن به‌این پایگاه عاجزند و به‌علت احساس شرم نهانی از عجز و ناتوانی خود (که مایلند آن را بپوشانند) مردان قوی را آماج سرزنش قرار می‌دهند و می‌گویند که افراط در ترضیهٔ غرایز نفسانی عملی پست است. این قبیل اشخاص، چنانکه هم‌اکنون اشاره کردم، کسانی‌هستند که طبایع نجیب‌و بلندپروازخود را به‌زنجیر کشیده‌اندو چون‌قادر به تأمین لذایذی که شایستهٔ‌این گونه‌طبایع است نیستند،به‌علت آن جبن ذاتی که دارندازامساک‌وعدالت‌تمجیدمی کنند! زیرااگرمردی‌ازاصل‌ونسب فرزند پادشاه باشدیااینکه‌شاهزاده‌هم‌نباشدولی‌ازطبیعتی‌بلند پروازبهره‌مندباشد، که به‌تحصیل امپراتوری، تأسیس‌حکومت خودکام، یا ایجاد دستگاه سلطنتی‌قادر است برای چنین مردی چه چیزی پست‌تر از اعتدال یافساد-

31. Callicles

۳۲. رسالهٔ گودگیاس صفحات ۴۸۲-۴۸۴ و ۴۹۲-۴۹۱.

آمیزتر از امساک می‌توان تصور کرد؟ تکرار می‌کنم برای مردی مثل او که می‌تواند آزادانه از هر چیزی بهره‌مند شود و هیچ کسی در سر راهش قرار ندارد که مانع از تحقق آرزوها و غرایز نفسانی‌اش باشد، و آن وقت با تمام این امکانات به‌رسوم و منطق دیگران تسلیم می‌شود، یا اینکه به‌دیگران اجازه می‌دهد که عقاید خود را حاکم براعمال وی سازند، آیا روشی پست‌تر یا بدتر از روشی که او در پیش گرفته است و در عرف عامه، اعتدال و عدالت نامیده می‌شود تصورکردنی است؟ وآیا حقیقت غیر از این است که مردی که دست‌وپای او را به‌زنجیر عدالت‌و اعتدال بسته‌اند واوبه‌علت‌شهرتی که‌دررعایت این‌دوچیزپیدا کرده است نمی‌تواند به‌دوستان خود بیشتر از دشمنانش نفع برساند، موجودی‌است عاجز و مفلوک ولو اینکه در شهر خود فرمانروایی مطلق باشد؟ نی،نی، سقراط، حقیقت همین‌است که می‌گویم‌و تو که بنابه ادعای خودت‌عاشق و پرستشگر حقیقت هستی چاره‌ای جز پذیرفتن حرف من نداری. پس قبول کن که تجمل، بی‌اعتدالی، غلو در عیش و کامرانی، اگر اسباب و وسایلش فراهم باشد عین فضیلت است و موجد سعادت. غیر از اینها هرچه هست بازیچه‌ای بیش نیست. قراردادهایی است مخالف طبیعت بشر، حرفهایی است مبتذل و احمقانه که هیچکدام ارزش...

ستم کشیدن‌وتسلیم‌بیدادگری شدن ننگی‌است‌بزرگ، چون‌زیانش بیشتر است، ولی‌مرتکب زیانکاری‌شدن‌علی الرسم‌ننگینتر و رسوا کننده‌تر است. تحمل بیعدالتی‌در سرشت‌آزادگان‌نیست و از خصال‌فطری بندگان است که برای آنها به‌حقیقت مرگ از زندگی بهتر است،زیرا موقعی که درمعرض اجحاف قرار می‌گیرند و حقوقشان پایمال می‌شودقدرت کمک کردن به خود یا به کسانی که پای‌بند سعادتشان هستند ندارند. و دلیل این وضع، چنانکه من درک می‌کنم، این است که‌واضعان قوانین ازآنجاکه همیشه اکثریتی ضعیف و ترسو هستند در تدوین‌قوانین‌و در وضع مقررات‌برای ستایش یاسرزنش‌اشخاص همیشه‌اوضاع ومنافع شخصی را در نظر می‌گیرند و می‌کوشند که از مردان قوی و ازکسانی که می‌توانند زیر دست گردند چشم‌ترس بگیرند و نگذارند که این گروه بر خودشان چیره شوند. و به‌این دلیل است که همیشه می‌گویند نادرستی صفتی زشت و غیر عادلانه است و منظورشان از این کلمه «غیرعادلانه»

همان تمایل طبیعی انسان است که همواره می‌خواهد چیزی بیشتر از همسایگانش داشته باشد. به‌گمان من اشخاصی که این نصیحت‌ها را می‌کنند از آنجا که از پستی و حقارت خود آگاهند همیشه از برقرار شدن مساوات در جامعه خوشحالند و کوشش کسانی را که می‌خواهند سهمی بیشتر از آن دیگران برای خود دست و پا کنند قبیح و ظالمانه می‌شمارند و نام آن را بیعدالتی می‌گذارند. اما اصولی که این‌گونه اشخاص تبلیغ می‌کنند برخلاف امر طبیعت است زیرا که خود طبیعت، به تلویح و سربسته، همین را عین عدالت شمرده است که انسان خوب بیشتر از انسان بد و انسان مقتدر بیشتر از انسان ضعیف، ثروت و دارایی داشته باشد. نیز همان طبیعت، به‌طرق گوناگون، این حقیقت را میان انسانها و حیوانها، و حتی میان کلیه شهرها و نژادها، به ثبوت رسانده است که عدالت در مرحلهٔ آخر چیزی جز این نیست که انسان والا بر انسان پست حکومت کند و سهمش از تنعمات زندگی بیشتر از سهم انسان مادون خود باشد. وگرنه باید دید بر اساس کدام اصل عدالت بود که خشایارشا به هلاس[۳۳] حمله کرد یا اینکه پدرش داریوش بر قبایل سگزی (سکایی)[۳۴] تاخت؟ (حالا از نمونه‌های بیشمار دیگر صحبت نکنیم). هیچ دلیل یا مجوزی جز این وجود نداشت که اینان مردانی بودند که بر وفق طبیعت خود کار می‌کردند. آری به‌خدایان قسم، این گونه اشخاص نه‌تنها بروفق طبیعت خود بلکه مطابق قانون طبیعت کار می‌کردند. شاید نحوهٔ عمل آنها با آن قانون مصنوعی که ما از خود درآورده و بر همنوعان خویش تحمیل کرده‌ایم مغایر باشد، زیرا رسم و قانون ما این است که از میان جوانان کشور بهترین و قویترین آنها را از همان عنفوان شباب بر می‌گزینیم و همه‌شان را نظیر شیران جوان رام و اهلی می‌سازیم. به‌عبارت دیگر، همچنانکه شیر بچگان را از اوان کودکی با سحر و افسون و به‌نیروی طبل و شیپور رام می‌کنند، ما نیز جوانان خود را به کمک مشتی افسانه و افسون مسحور می‌کنیم و به آنها یاد می‌دهیم که باید اصل تساوی را بپذیرند و از آن خرسند باشند،

۳۳. Hellas؛ نام دیگر یونان.ـــم.

34. Scythians

چونکه انسان تساوی‌خواه، عادل و شرافتمند است. اما با وصف تمام این تلقینات، اگر روزی مردی که قدرت کافی داشت پیدا شد او بیگمان زنجیر این قیود را خواهد گسست و خود را از تنگنای رسوم و قوانین آزاد خواهد کرد. چنین انسانی تمام آن دستورها و افسونگریهای ما را زیر پا خواهد گذاشت و هرقانونی را که برخلاف طبیعتش باشد پاره خواهد کرد. سخن کوتاه: شیرمردی که به‌زور محکوم و بندهٔ قوانین شده است برضد آن قوانین خواهد شورید و خود را سرور ما خواهد ساخت و همان موقع فروغ عدالت طبیعی[۳۵] بر عرصهٔ حیات خواهد تابید.

حریف سوفسطائی سقراط، تراسیماخوس، در بخشی از رسالهٔ جمهور که مربوط به‌وصف عدالت است با استدلالی شبیه به‌استدلال کالیکلس وارد میدان جدل می‌شود و تعریف مشهور خود را که «عدالت چیزی جز منافع اقویا نیست» برزبان می‌راند[۳۶].

او در یکی از عبارات تالی جمهور[۳۷] توضیح بیشتری در اطراف این تعریف می‌دهد که ازمضمون آن آشکارا معلوم می‌شود که اندیشهٔ وی‌اساساً با اندیشه‌ای که بعدها در فلسفهٔ مارکس تجدید شد یکسان است (این دو اندیشه البته موبه مو یکسان نیستند زیرا تراسیماخوس، برخلاف مارکس، روی این نظریه پافشاری نمی‌کند که هرنوع مزیتی که حکمرانان اجتماع می‌کوشند در زیرنقاب «تصمیمات و لوایح قانونی» برای خود تحصیل کنند مطلقاً و منحصراً مزیتی است اقتصادی. غیراز این موضوع، پاره‌ای اختلافات دیگر هم میان نظریات این دوتن وجود دارد. اماسوقعی که از این اختلافات فرعی صرف‌نظر کنیم وحدتی که در عصارهٔ این دو اندیشه هست کماکان به‌جای خود باقی است.)

تراسیماخوس: شکلهای مختلف حکومت با توجه به منافعی که اعضای

۳۵. صفتی که در این عبارت وعبارات قبلی به‌عنوان «عدالت طبیعی» نامیده می‌شود، اگر مفهوم صحیح وحقیقی کلمهٔ عدالت را در نظر بگیریم البته چیزی جز «نفی عدالت» نیست.

۳۶. رسالهٔ جمهور، کتاب اول، بند ۳۳۸.

۳۷. رسالهٔ جمهور، کتاب اول، بند ۳۳۹.

آن دارند باعث می‌شود که قوانین وضع شده به‌دست این گروه (بدست هیئت حاکمه) دموکراتیک، اشرافی، یا استبدادی از آب در آیند. حکام جامعه این قوانین را که رأساً برای تأمین منافع خود آنها درست شده است به‌نام عدالت تحویل اتباع کشور می‌دهند و هرکسی را که گستاخانه به‌حریم آن قوانین تجاوز کرد یا اینکه زیر پایشان گذاشت به‌عنوان قانون‌شکن و بیدادگر مجازات می‌کنند. و من وقتی می‌گویم که اصل عدالت میان تمام دولتها یکی است منظورم همین است که درتمام آنها عدالت چیزی جز منافع حکومت نیست. و از آنجا که فرض اساسی ما این است که حکومت همیشه باید مقتدر و قوی باشد نتیجه منطقی این بحث این می‌شود که در همه‌جای دنیا عدالت براصل واحدی استوار است و آن اصل عبارت از حفظ منافع اقویاست.

سقراط: اکنون منظور تورا درست می‌فهمم. اما اینکه اندیشه‌ات در این باره صحیح است یا خطا، موضوعی است که سعی خواهم کرد آن را کشف کنم ....

نتایج تلویحی این عقیده که تراسیماخوس به‌شدت از آن دفاع می‌کند بعداً ضمن مباحثه‌ای که میان وی و سقراط در گرفته است علنی می‌شود[۳۸]:

سقراط: بسیار خوب، تراسیماخوس، اکنون چطور است که تو این بحث را از اول آغاز کنی و جواب سؤالاتی را که می‌کنم به‌من بدهی. خودت هم‌اکنون گفتی که بیدادگری کامل از دادگری کامل مفیدتر است. چنین بود یا نه؟

تراسیماخوس: چرا، همین را گفتم. برسر گفتار خود ایستاده‌ام، و دلایل خود را هم ذکر کرده‌ام.

سقراط: حال بگو ببینم نظر تو دربارهٔ این سؤال که مربوط به‌همان مطلب است چیست: آیا تو یکی از این دو صفت را فضیلت و دیگری را عیب می‌نامی؟

تراسیماخوس: آری، بلاتردید.

۳۸. رسالهٔ جمهـــود، کتاب‌اول، بندهای ۳۴۹-۳۴۸.

سقراط: در این صورت تصور می‌کنم که عدالت را فضیلت و بیدادگری را عیب خواهی نامید. این طور نیست؟

تراسیماخوس: چه تصور زیبایی! و چقدر هم نا محتمل! مگر هم‌اکنون با صراحت تمام نگفتم که در نظر من بیدادگری ثمربخش است و دادگری چنین نیست؟

سقراط: پس در این صورت بهتر است خودت بگویی آنها را به‌چه اسم خواهی خواند؟

تراسیماخوس: با نامهایی درست برخلاف آنچه تو می‌گویی.

سقراط: یعنی دادگری را عیب و خطا خواهی شمرد؟

تراسیماخوس: نه، ولی ترجیح می‌دهم که آن را «ساده‌لوحی باشکوه» بنامم.

سقراط: در مورد بیدادگری چطور؟ آن را چگونه وصف خواهی کرد؟ فساد انگیز؟ شرارت آمیز؟

تراسیماخوس: نه، ترجیح می‌دهم که بیدادگری را احتیاط و عاقبت اندیشی بنامم.

سقراط: آیا در نظر تو مردان بیدادگر افرادی خوب و عاقل هستند؟

تراسیماخوس: آری هستند. و به‌هر تقدیر میان آنها کسانی که قادرند به تمام معنی بیدادگر باشند عاقلند. منظورم از این گروه کسانی هستند که ملتها و دولتها را با کمال قدرت سرکوب می‌کنند و آنها را مطیع خود می‌سازند. ولی ای‌سقراط، شاید تو چنین تصور کنی که منظور من از این گونه اشخاص طراران و جیب‌بران هستند، گرچه حرفهٔ اینان نیز تا موقعی که کشف نشده برای خود مزایایی دارد. ولی به‌هرحال تو نباید اعضای این گروه را با کسانی که من مشغول صحبت درباره‌شان هستم (یعنی بیدادگران مقتدر) مقایسه کنی.

سقراط: ای تراسیماخوس، این واهمه‌را هیچ به‌دل راه مده که من نظرت را درست نفهمیده باشم. عقیدهٔ تو کاملا برایم روشن است. ولی با وجود این هنوز نمی‌توانم از حیرت و تعجب خودداری کنم که شخصی مثل تو بیعدالتی را در ردیف فضیلت، و خرد و دادگری را در ردیف مخالف آنها قرار می‌دهد.

تراسیماخوس: هیچ حیرت ندارد و من آنهارا مسلما در همین ردیف که نام بردی قرار می‌دهم.

سقراط: ما در وضعی عجیب و تلفیق ناپذیر گیر کرده‌ایم و انسان حقیقتاً متحیر است که در قبال چنین اندیشه‌ای چه جواب بدهد. زیرا اگر تو — تویی که بیدادگری را سودبخش‌تر از دادگری‌می‌شماری — مثل دیگران تصدیق می کردی که این صفت عیب و خطاست، در آن صورت برمبنای اصولی که مورد قبول اکثر مردمان است می‌شد پاسخی به حرفهایت داد. ولی اکنون چنین استنباط می کنم که تو بیدادگری را عملی‌شریف و ناشی از اقتدار می‌شماری و تمام آن مزایا و محسنات را که ما سابقاً به‌انسان دادگر اطلاق می کردیم تو اکنون به‌مرد بیدادگر تخصیص می‌دهی زیرا به‌گوش خود می‌شنوم که صفت بیدادگری را بدون ذره‌ای شک و تردید در ردیف خرد و فضیلت قرار می‌دهی.

تراسیماخوس : همچنین است که می‌گویی و نظر مرا با منتهای صحت و دقت حدس زده‌ای.

سقراط: در آن صورت، ای تراسیماخوس، وظیفهٔ من این است که از تمدید این مناظره، تا موقعی که برایم مسلم است که تو اندیشهٔ نهانی خود را برزبان می‌رانی، احتراز نکنم. زیرا اکنون به‌این عقیده گرویده‌ام که حرفهای تو از صمیم قلب ادا می‌شوند و این پافشاری که روی عقیده‌ات می کنی به‌قصد بازیچه قرار دادن و دست انداختن ما نیست.

نظریه‌های کالیکلس و تراسیماخوس از هر حیث یکسان نیستند ولی در اساس مطلب با هم موافقند، به این معنی که این دو سوفسطایی هردو براین عقیده‌اند که تسلیم شدن به‌محدودیتها و قیودی که لازمهٔ عضویت در جامعهٔ سیاسی است نتیجه‌اش تنزل علو یا فضیلت طبیعی انسان است، نه ترقی آن.

این اندیشه سوفسطایی به‌هیچ‌وجه محدود به زمانهای باستانی نیست. در همین صفحات پیش‌به تشابهی که میان‌این اندیشه و پاره‌ای از تعالیم مارکسیستی هست اشاره شد. نیز اندیشهٔ سوفسطائیان از بسیاری جهات شبیه اندیشهٔ نیچه است که آشکارا مدعی داشتن پیوند معنوی با سوفسطائیان یونانی بود و از واقع بینی آنها به‌علت تضادی که عقایدشان با «مبتذلات مکتب سقراط دربارهٔ اخلاقیات و هدفهای آرمانی بشر» داشت، تمجید می کرد.

این نظر را ممکن است بانقل عبارتی از منظومهٔ برنارد مندویل[۳۹]— موسوم

39. Bernard Mandeville

به‌افسانهٔ زنبورها – مجسم کرد. او در این منظومه می‌گوید که: «تنها شور و احساس مفید که در نهاد بشر جا گرفته است و اورا به‌حفظ صلح و آرامش در جامعه علاقمند می‌سازد ترس اوست. هرقدر بیشتر از این ترس بهره‌برداری کنید به‌همان نسبت بهتر می‌توانید اورابه‌انسانی منظمتر و مطیعتر تبدیل کنید.»[۴۰] پس اگر قبول کنیم که شهامت جزء فضایل بشری است و انسان دلیر از انسان ترسو بهتر است، در آن صورت تنها نتیجه‌ای که از نظریه سوفسطائیان گرفته می‌شود این است که سربیان‌اجتماع با تبدیل کردن‌انسان به‌شهروندی بهتر، اورا موجودی بدتر می‌سازند.

قسمتی از جواب افلاطون به‌حریفان سوفسطائی‌اش در این باره، مبنی بر این اصل است که قبول محدودیت‌برای رسیدن به‌درجهٔ کمال لازم است. این اصل دربارهٔ هرکدام از محاسن اختصاصی نیزکه تحصیلش برای انسان مقدور باشد صدق می‌کند. مثلا هیچ کس در فن نقاشی یا در حرفهٔ تجارت و مشت‌زنی ترقی نمی‌کند مگر اینکه به‌یک رشته قیدها و انضباطها که محدود کنندهٔ انگیزه‌های طبیعی‌اش هستند تسلیم شود. عین این شرایط به‌طور کلی دربارهٔ علو انسانی هم صادق است. نزدیک شدن انسان به سرحد کمال فقط تا حدی میسر است که او بتواند میان فعالیتهای مختلف خود یک قسم هماهنگی کلی (از نوع آن هماهنگی که در مجموع کارهای یک معمار وجود دارد) برقرار سازد. اما برقرار کردن این نوع هماهنگی لازمه‌اش جلوگیری از طغیان انگیزه‌ها وفعالیتهای انفرادی است وگرنه «کمال در مجموع» حاصل نخواهد شد. یک فرد انسانی با آزاد گذاشتن تمایلاتش که به‌هر نحو و تا هرمیزان که خواستند افزایش یابند بیش از آن اندازه به‌انسانی خوب و قوی تبدیل نمی‌گردد که فرضاً با افراط در به کار بردن انگیزه‌های صناعی خود و منعکس کردن تلاطمات مضر و لجام‌گسیختهٔ آنها (در آثاری که می‌سازد) می‌تواند به‌صنعتگری خوب تبدیل گردد. گرچه تسلیم شدن به‌قیود اجتماعی لازمه‌اش پذیرفتن محدودیت و صرف‌نظر کردن از آزادی مطلق برای انسان تسلیم شونده است، ولی نتیجهٔ نهایی این محدودیت به‌نفع وی تمام می‌شود، زیرا که خودداری و ایستادگی در مقابل طغیانهای شهوانی نفس، برای نیل به کمال انفرادی ضرورت حیاتی دارد.

۴۰. این عبارت از یك رشته یادداشتهای توضیحی که مندویل به اشعارش ضمیمه کرده نقل شده است. به یادداشت شماره R در منظومهٔ او بنگرید.

تااینجا نظریه افلاطون با عقل‌سلیم می‌سازد و حقیقتی که وی‌علیه کالیکلس اقامه می‌کند عین همان حقیقتی است که شکاکیت غریزی یک پژوهندهٔ جدلی را که مخالف اندیشهٔ سوفسطائیان است برضد اندیشه‌های نیچه دربارهٔ «ابر مرد»[۴۱] بر می‌انگیزد (نیز این نکته را به‌عنوان جملهٔ معترضه می‌توان اضافه کرد که خود این سازگاری بدون علت نیست، زیرا معیارها و ضوابط عقل سلیم ما جملگی، به مقیاسی فوق‌العاده وسیع، در مکتب فکری یونانیان تشکیل شده است، و استنباط این حقیقت بخشی از آن میراث کلی است که ما از یونان باستان اخذ کرده‌ایم.)

قیود اخلاقی و اجتماعی هر دو یکسان هستند...

اما نظریهٔ افلاطون نه‌تنها متضمن این فکر است که تحمیل قید بر انگیزه‌های طبیعی بشر برای افزایش علو حقیقی وی لازم است، بلکه این نکته را نیز در بردارد که این قید با آن قیدی که براساس مقتضیات اجتماع برانسان تحمیل می‌شود یکسان است. عقیدهٔ افلاطون به‌طور خلاصه این است که اگر شما می‌خواهید به‌فضیلت کامل انسانی نایل گردید، یعنی اگر می‌خواهید که امکانات و استعدادهای نهفتهٔ خود را به‌عنوان یک موجود بشری به‌سرحد کمال (که مقصود غائی طبیعت از دادن آن استعدادها به‌انسان است) برسانید، در آن صورت همه آنها را مطیع مقرراتی سازید که قانون برای هدایت اتباع کشور تعیین کرده است. اما کدام قانون؟ افلاطون جواب می‌دهد: آن قانونی که شما و سایر اعضای خانواده بشری را در یک اجتماع سیاسی به‌هم پیوند می‌دهد.

این قسمت از افکار افلاطون به‌ذهن و اندیشه عصر جدید ناسازگار و بیگانه است[۴۲]. پندارها و اندیشه‌های اخلاقی ما محصول سنتی است که دوهزار و اندی سال از عمرش می‌گذرد[۴۳] و این نکته را در عمق ذهن ما فرو برده است که بین چیزهایی

41. Superman

۴۲. گرچه پیروان «جدیدترین گرایشها درسیاستهای معاصر» ممکن است نظر افلاطون را باعقاید خود سازگار تشخیص دهند.

۴۳. واین سنتی است که خود افلاطون، با توجه به جنبهٔ دیگر اندیشه‌اش، یکی از منابع اصلی آن به‌شمار می‌رود.

که اخلاقاً صحیح است و چیزهایی که به‌مصلحت اجتماع است تفاوت وجود دارد. بنا به‌اندیشهٔ صاحبنظران کلاسیک اعصار جدید، فلسفهٔ به‌وجود آمدن دولت همین است که قسمت اخیر را (یعنی آنچه را که به‌مصلحت اجتماع است) به‌زور اجرا کند، ولی اجرای قسمت قبلی جزء وظایف دولت نیست. به‌عبارت دیگر، دولت برای این تأسیس شده است که زندگی را در جامعه امکان‌پذیر سازد و دیگر مسئول نیست که طینت مردمان را هم خوب سازد.

...و در نتیجه هدف آموزش نیز با آنها یکسان است

اما در نظر افلاطون قوانینی که زندگی کردن انسان را در اجتماع امکان پذیر می‌سازند با مقرراتی که نفس و طینت وی را خوب می کنند، هردو یکسانند. طبیعت چنین مقرر کرده است که انسان جانوری اجتماعی باشد و از این رو اوضاع و احوال را طوری پیش آورده است که محدودیتهایی که بنا به‌ضرورت اجتماع برآزادی فرد تحمیل می‌گردد، درست همان محدودیتهایی باشند که بنا به تشخیص کارگاه آفرینش، علو فردی اورا به‌بهترین وجه افزایش می‌دهند. از این قرار، وظیفهٔ حکمران سیاسی مضاعف است: یکی حفظ تشکیلات جامعه است و دیگری تهذیب نفس شهروندان و رساندن آنها به‌درجهٔ کمال. از نظر افلاطون این دو وظیفه باهم فرق ندارند بلکه دو بیان متفاوت از موضوعی مشترک هستند. حکومت کردن چیزی جز تربیت کردن نیست، و تربیت‌هم در مرحلهٔ آخر چیزی نیست جزپروراندن فضایلی‌دروجوداتباع کشورکه به‌حکم طبیعت‌استعدادوآمادگی پذیرفتنش را دارند. از این روست که افلاطون می‌گوید: «آرزوی من این است که شهروندان هرچه سهلتر و آماده‌تر به‌کسب فضایل وادار گردند و تأمین این آرزو بیگمان هدف نهایی قانونگذار در تمام آن قوانینی که وضع می کند خواهد بود.» درجایی دیگر مجدداً اشاره به‌این موضوع می کند و می‌گوید: «انسان باید تمام این زحمات (یعنی طرد شدن و تبعید شدن از جامعه) را به‌جان و دل بپذیرد ولی هیچ‌گاه در مقابل قانونی که اجرا شدنش شهروندان کشور را به عناصری بد (یا بدتر) تبدیل می کند سر طاعت فرود نیاورد..... بنابراین سعی کنید که قوانین جامعه را همیشه با توجه به‌نحوهٔ تأثیرشان در تربیت شهروندان مورد

ستایش یا سرزنش قرار دهید.»[44] نیز در همین جاست که افلاطون اندرزی را که دیون[45] متوفی به‌سیراکوسیها داده است نقل می‌کند (که همان اندرز به‌واقع عقیدهٔ خود افلاطون است که از زبان سیاستمداری مرده بیان می‌شود). دیون به اهالی سیراکوس (که با طرح قانون اساسی جدیدی در شرف پایان بخشیدن به یک جنگ داخلی هستند) خطاب می‌کند و می‌گوید: «ای مردم سیراکوس، اولین نصیحت من به‌شما این است که پیش از پذیرفتن هر قانونی آن را به‌محک عقل سلیم بزنید و مطمئن بشوید که نویسندگانش آن را فقط به‌این منظور که عقل و احساسات شما را بفریبند و این هر دو را به‌سوی کسب سود و تأمین ثروت منحرف سازند، ننوشته باشند. فراموش نکنید که مردم دنیا، غیر از ملک و دارایی، صاحب اجسام و ارواح نیز هستند و از میان این سه‌چیز (ملک — جسم — روح) عالیترین درجهٔ احترام را به‌علو روح (یعنی فضیلت) تخصیص دهید. سپس به علو جسمانی که پایین‌تر از علو روحی است بیندیشید و احترام به «مال و ملک» را در درجهٔ‌سوم، و پایینتر از این هردو، قرار دهید زیرا که مال و ثروت مخدوم روح و جسم هستند.»[46]

در نقل این عبارت خطری هست که مبادا خواننده پس از آنکه اندیشهٔ افلاطون را در چنین لحنی و در قالب چنین جملاتی شنید، آن را چیزی عادی و پیش پا افتاده تلقی کند. ممکن است ما دچار این وسوسه گردیم که روشی که افلاطون تبلیغ می‌کند درست همان روشی است که همگان با تجویز آن برای فرمانروایان در یک «دولت کمال مطلوب» موافقند، ولی در همان حال به‌این حقیقت نیز واقفند که با توجه به احتیاجات شدید عملی که در دنیای واقعیت [نقطهٔ مقابل جهان آرمانی] وجود دارد، به‌کار بردن آن روشها، جز با تعدیل و تقلیل شرایطشان، میسر نیست. مطلب را بدین‌گونه پنداشتن، مفهومش ندیده گرفتن آن اختلاف عمیق است که اندیشهٔ افلاطون را در این مورد بخصوص از فلسفهٔ عصر جدید مجزا می‌سازد. مثلا فضیلت شهروند در نظر جان‌لاک چیزی نیست که حتی یک حکمران آرمانی خود را موظف به تأمین یا تشویق آن بداند. تأمین این‌گونه فضایل برای شهروندان کاملا خارج از حوزهٔ وظایف دولت قرار

۴۴. رسالهٔ قوانین، کتاب ششم، ص۷۷۰

45. Dion

۴۶. نامه‌ها، قسمت هشتم، بند ۳۵۵.

دارد. قوانین دولت، به‌عقیدهٔ لاک، نه‌تنها باید، بلکه به‌طور حتم باید، محدود به وضع قوانین برای حفظ دارایی و سایملک اتباع باشد، نه از این جهت که خیال کنیم سایملک آنها از فضایل انسانی‌شان مهمتر است، بلکه از این رو که فضایل انسانی و شیوهٔ تنظیم آنها تابع دسته‌ای دیگر از قوانین است.

از این قرار نظر افلاطون دایر براینکه قیود اخلاقی و اجتماعی یکسانند میان وی و صاحبنظرانی که بعداً نفوذ و غلبهٔ کلام پیدا کرده‌اند شکاف عظیمی ایجاد می کند. اما نباید فراموش کرد که آن افلاطونی که این نظر را ابراز می کند فیلسوفی است که با خدای مسیحیان سروکار ندارد و به خداوندان متعدد زمان خود قائل است. ولی به‌هر تقدیر مواظبت زیاد لازم است که انسان در فهمیدن نظریه و مقصود حقیقی افلاطون دچار اشتباه نگردد زیرا اکثر منتقدانی که وی را متهم به‌این کرده‌اند که شأن دولت را به عرش عظمت خیالی ارتقاء داده یا اینکه شخصیت فرد را در آستان قدرت دولت فدا کرده است، هیچ کدام نظر و مقصود اورا درست نفهمیده‌اند. اتهامی که اینان به‌افلاطون می‌زنند فقط درصورتی درست می‌بود که او به‌ما یاد می‌داد (کما اینکه برخی از فلاسفهٔ اعصار بعدی همین طور یاد داده‌اند) که در اجتماعات بشری چیزی بنام «خیر یا مصالح دولت» وجود دارد که ممکن است با خیر یا مصالح شخصی افراد تطبیق نکند و هرکجا که این وضع پیش آیدمصالح فرد باید فدای مصلحت دولت گردد.[۴۷] اما نظریهٔ افلاطون براین فرض بنیانی استوار است که چنین اختلافی میان مصالح فرد و دولت ابداً وجود ندارد و طبیعت چنان هماهنگی میان این دو برقرارکرده — یا چنانکه ارسطو بعداً گفت ترتیب خلقت انسان را به شکل «جانوری سیاسی» چنان داده است — که خیر و مصلحت شخصی‌اش نه‌تنها با تسلیم شدن به‌قیود و مقتضیات زندگانی اجتماعی فدا نمی‌گردد، بلکه تأمین هم می‌شود.

نیز نباید اندیشهٔ افلاطون را چنین تعبیر کرد که مقصود وی این بوده که قوانین و مقرراتی که به‌وسیلهٔ یک دولت واقعی، یا هر دولت واقعی، براتباع کشور تحمیل گردد همیشه به‌ترقی و نشو و نمای فردی آنها کمک می کند. درست است که طبق نظر افلاطون درسرشت و ماهیت هردولتی چنین علاقه‌ای به‌تأمین خیر

۴۷. در چند جای رسالهٔ جمهـــود عباراتی هست که در آنها افلاطون تلویحاً این نظر را منعکس‌می‌سازد. کتـاب چهارم (بندهـای ۴۲۹ـ۴۲۱) وکتاب پنجم (بند۲۶۲). ولی همهٔ اینها جنبهٔ استثنائی دارند.

و صلاح اتباع کشور هست و باید هم باشد و از همین روست که وی عقیده دارد که دولتها به نسبتی که به‌ماهیت و سرشت خود به‌عنوان دولت تحقق بخشند نیز به‌همان نسبت مجبور خواهند شد که خیر و مصلحت اتباع را عملی سازند. اما چیزی که هست خیلی از دولتها ممکن است به‌انجام این هدف، یعنی تحقق بخشیدن به‌سرشت حقیقی خود، نایل نگردند. میان دولتها همیشه نمونه‌های ناقص و منحرف وجود خواهد داشت کما اینکه در مورد جانوران و گیاهان نیز وضع به همین‌گونه است. طبیعت و نفس هر دولتی به‌او حکم می‌کند که نوعی پیوند اتحاد میان اتباعش به‌وجود آورد و هر سازمانی که بتوان دولتش نامید به‌ناچار باید این اتحاد را تا حدودی عملی سازد. اما چیزی که هست بعضی دولتها ممکن است این منظور را به‌میزانی بسیار کم، و در سطحی بسیار نازله عملی سازند. نیز این امکان هست که کلیهٔ دولتها از تحقق بخشیدن به‌این هدف (در عالیترین میزان آن) قاصر آیند و هر دولت واقعی به‌نسبتی که از رسیدن به‌هدف‌غائی‌اش (که ایجاد پیوند سیاسی است) قاصر آید نیز به‌همان نسبت از انجام وظیفهٔ اصلی‌اش که افزایش فضیلت هر کدام از اتباع کشور است باز خواهد ماند و حتی به‌اقرب احتمال جلو نشو و نمای آن فضایل را خواهد گرفت. افلاطون فقط روی این نکته پا فشاری می‌کند که دولت درست به‌میزانی که در ایجاد اتحاد سیاسی کامیاب گردد— یعنی به‌ماهیت و نفس خود به‌عنوان دولت تحقق بخشد — نیز به‌همان میزان فضایل اتباع خودرا تقویت خواهد کرد وعایق رشد وتوسعهٔ آنها نخواهدشد.

سرشت دولت

از این قرار پاسخ دادن به‌این سؤال برای افلاطون مهم است: سرشت و ماهیت دولت چیست؟ او به‌این پرسش در قالب عباراتی که هم اکنون نقل خواهد شد پاسخ خواهد داد. اما پیش از آنکه به‌نقل پاسخ وی بپردازیم توجه به‌این مطلب لازم است که افلاطون با اینکه در مناظره با حریف نوعی روش ژنتیک (شناخت سیر تکوینی) بکار می‌برد و مدعی است که نحوهٔ تشکیل دولت را از سرآغاز آن کشف کرده است، ولی منظورش از اتخاذ این روش به‌هر حال تشریح جنبهٔ تاریخی مطلب نیست. افلاطون خود را به‌چشم شارحی نمی‌نگرد که وظیفه‌اش شرح‌دادن یک مسیر واقعی باشد که هر دولتی به مفهوم خاص خود

در امتداد آن تشکیل شده است. به‌عهده گرفتن این کار به تحقق مقصود او کمک نخواهد کرد زیرا هر دولتی که در عالم خیال تصور کنیم، در پاره‌ای از جزئیاتش از انطباق بر آن سرشت کمال مطلوبی که افلاطون برای دولتها مقرر کرده عاجز است. وی خود را به‌چشم ناطقی می‌نگرد که در ضمن سخنانش مشغول تعریف آن سرشت کلی (یا به تعبیری که خودش به کار می‌برد: آن سرشت ازلی) است که دولتها تا حدودی دارا هستند و هر دولتی که بیشتر از آن بهره‌مند باشد به همان نسبت به مفهوم دولت (از نظرگاه افلاطون) نزدیکتر خواهد بود[۴۸].

منشاء دولت

سقراط: دولت، بدان مفهوم که من استنباط می کنم، زاییده احتیاج نوع بشر است، زیرا هیچ کسی به‌تنهایی قادر نیست که تمام نیازمندیهای خود را تأمین کند در حالی که ما همه نیازهای فراوان داریم. آیا به عقیدهٔ تو غیر از این دلیل دیگری می‌توان برای منشأ پیدایش دولت تصور کرد؟

ادیمانتوس: دلیل دیگری قابل تصور نیست.

سقراط: حال، از آنجا که احتیاجات ما فراوان و اشخاص زیاد برای تأمین آن احتیاجات لازمند، بناچار هریک از افراد را به قصد انجام منظورهای گوناگون به کمک می‌گیریم؛ و موقعی که این هنبازان و دستیاران در سکونت‌گاهی واحد دورهم جمع شدند هیئت ساکنان را من‌حیث‌المجموع دولت (= شهر یا کشور) می‌نامیم.

ادیمانتوس: کاملا صحیح است.

سقراط: و اینان کالاها و محصولات خود را با هم مبادله خواهند کرد. یکی خواهد داد و دیگری خواهد ستاند. و هر کدام به‌این فکر خواهد بود که در معامله‌ای که می کند چیزی به خیر و صلاح خودش گیر بیاورد.

ادیمانتوس: کاملا صحیح است.

۴۸. رسالهٔ جمهور، کتاب دوم، بندهای ۳۷۲-۳۶۹.

سقراط: پس بگذار از اول شروع کنیم و در عالم خیال دولتی بیافرینیم. عقیده من این است که این آفرینش از نیاز انسانی سرچشمه می‌گیرد.
ادیمانتوس: من نیز براین عقیده‌ام.
سقراط: بسیار خوب، تصور می‌کنم با این نظر موافق باشی که اولین و بزرگترین نیاز بشر خوار بار است، زیرا زندگی و بقای او به همین خواربار بستگی دارد.
ادیمانتوس: بلاشک چنین است و کاملا با نظر تو موافقم.
سقراط: دومین نیاز بشر داشتن مسکن و اقامتگاه است. سومین نیاز وی پوشاک.... وقس علیهذا.
ادیمانتوس: کاملا صحیح است.
سقراط: حال ببینیم این شهر ما چگونه خواهد توانست همه این تقاضاها را تأمین کند. می‌شود تصور کرد که در این شهر خیالی یکی زارع، دیگری بنا، و سومی نساج خواهد بود — آیا به‌نظر تو بهتر نیست که کفاش یا کسی دیگر را که پیشه‌اش تأمین یکی دیگر از احتیاجات جسمانی‌مان باشد به‌این جمع بیفزاییم؟
ادیمانتوس: حق با تست.
سقراط: در ساده‌ترین تصویری که می‌شود از این دولت وهمی در عالم خیال کشید سکنه کلی شهر را چهار یا پنج انسان تشکیل خواهند داد.
ادیمانتوس: صحت حرف تو آشکار است.
سقراط: اکنون باید دید این عده چگونه دست به کارخواهند شد و کدام روش برایشان بهتر است. آیا این بهتر است که هرکدام از آنها محصول و نتیجهٔ کار خود را به انباری مشترک تحویل بدهد به‌این ترتیب که مثلا برزگر خیالی ما چهار برابر آن مدتی که برای تأمین احتیاجات خودش لازم است کار کند تا هم برای خود و هم برای آن چهار تن دیگر آذوقه تأمین نماید؟ یا اینکه کاری به کار دیگران نداشته باشد و فقط یک چهارم آن آذوقه را در یک چهارم مدت قبلی برای مصرف و نیاز خود تأمین کند و آن سه چهارم وقتی را که برایش باقی می‌ماند برای ساختن خانه، پوشاک، کفش به کاربرد. یعنی خلاصه به جای اینکه هنباز دیگران باشد کلیهٔ احتیاجات خود را به‌دست خویشتن تأمین کند؟
ادیمانتوس: به عقیدهٔ من بهتر است که هدف این شخص تنها تولید

خوار بار باشد و به‌چیزهای دیگر نپردازد.

سقراط: به‌طور قطع این راهی که تو پیشنهاد می کنی از راههای دیگر بهتر و طبیعی‌تر است؛ زیرا در عرض مدتی که داشتی حرف می‌زدی این فکر ناگهان به‌ذهنم گذشت که ما همگی یکسان به دنیا نیامده‌ایم و آن‌اختلافاتی که ازبدو آفرینش در سرشت و طبیعتمان نهاده شده هر کدام ازما را برای انجام شغلی ویژه مستعد و مناسب ساخته است.

ادیمانتوس: کاملا درست است.

سقراط: حال به عقیدهٔ تو محصول و نتیجهٔ کار چه موقع رضایت بخش‌تر است: موقعی که کارگر قطع‌نظر ازکار اصلیش به کارهای دیگر نیز مشغول است یا موقعی که تنها به‌یک کار مشغول است و انجام بقیه کارها را به‌دیگران واگذار کرده؟

ادیمانتوس: فکر می کنم موقعی که تنها به‌یک کارمشغول باشد حاصل کارش بهتر و رضایت‌بخش‌تر است.

سقراط: از آن گذشته، هیچ شکی نیست که کار انسان موقعی که سروقت مناسب انجام نگیرد خراب و ناقص ازآب درمی‌آید؟

ادیمانتوس: درست است و کوچکترین شکی در این باره ندارم.

سقراط: دلیلش این است که کار و حرفه انسان‌تمایلی به‌صبر کردن ندارد تا متصدی آن کار از انجام مشاغل دیگرش فارغ گردد. او باید وقت خود را چنان تنظیم کند که با کار و وظیفه‌اش جور آید نه‌اینکه ترتیب قضیه را به‌نحو معکوس بدهد و انجام کار را تابع وقت فراغتش سازد.

ادیمانتوس: فکر می کنم همین طور باشد که تو می‌گویی.

سقراط: در آن صورت باید چنین استنتاج کرد که موقعی که انسان کار واحدی را که برای انجام آن مستعدتراست بعهده می‌گیرد و آن را در موقعی مناسب انجام می‌دهد اولا محصول کارش آسانتر و فراوانتر به دست می‌آید و ثانیاً جنس کالایی که می‌سازد بهتر و مرغوبتر می‌شود. در حالی که اگر به‌جای یک کار چندین کار داشته باشد هیچ کدام از این مزایا برایش حاصل نمی‌شود.

ادیمانتوس: بلاشک چنین است.

سقراط: پس در این صورت برای شهری که داریم در عالم خیال می‌سازیم تنها چهار یا پنج شهروند کافی نخواهد بود زیرا با شرایطی که هم

اکنون ذکر شدند دیگر زارع به‌شغلی غیر ازکار اصلی خود که زراعت باشد نخواهد پرداخت و برای تهیه گاوآهن، بذر افشان، شیارزن، و سایر ابزارها که در کشاورزی مورد نیازند به‌حاصل کار و تخصص دیگران نیازمند خواهد شد. نیز به‌همین ترتیب آن بنای خیالی شهرما که سابقاً تمام احتیاجات حرفه‌ای خود را به‌دست خود می‌ساخت — و فراموش مکن که او نیز به‌ابزارهای فراوان نیازمند است — اکنون دیگر در پی ساختن این‌گونه چیزها نخواهد بود و تهیهٔ آنها را به دیگران واگذار خواهد کرد. وضع نساج و کفاش هم به‌همین‌سان خواهد بود.

ادیمانتوس: صحیح است.

سقراط: قطع نظر از این عده، اشخاصی دیگر نظیر نجاران و آهنگران و بسیاری از سایر پیشه‌وران همگی در این دولت کوچک ما که به‌سرعت درحال اتساع است، سهیم و عهده‌دار مشاغل مختلف خواهند شد.

ادیمانتوس: صحیح است.

سقراط: حتی اگر گله‌داران و چوپانان را نیز به‌این جمع بیفزاییم که برای زارعان گاو و گوسفند و برای بنایان حیوانات بارکش تأمین کنند و پشم و پوست این حیوانات را در اختیار دو صنف دیگر از پیشه‌وران — نساجان و دباغان — بگذارند بازهم دولت خیالی ما با وصف تمام این مردمانی که به‌تشکیلاتش اضافه شده است، دولتی‌خیلی بزرگ نخواهد بود.

ادیمانتوس: این حرف تو صحیح، ولی از آن طرف دولتی که این همه افراد را در خود بگنجاند دولتی کوچک نخواهد بود.

سقراط: از این عده که بگذریم موقعیت شهر را باید در نظر گرفت. پیدا کردن محلی که در آن هیچ‌گونه احتیاج به‌وارد کردن بعضی کالا ازجاهای خارج نباشد تقریباً غیر ممکن است.

ادیمانتوس: آری غیر ممکن است.

سقراط: پس ناچار طبقهٔ دیگری از شهروندان که شغلشان وارد کردن اجناس مورد نیاز ازجاهای دیگر است باید وجود داشته باشد.

ادیمانتوس: درست است و باید وجود داشته باشد.

سقراط: اما اگر سوداگران وکالا فروشان دست خالی به‌شهری بروند

و چیزهایی که به‌درد مردمان آن شهر می‌خورد با خود نبرند، در آن صورت همچنانکه دست خالی رفته‌اند دست خالی نیز باز خواهند گشت.

ادیمانتوس: این حرف تو بیگمان درست است.

سقراط: بنابراین میزان چیزهایی که در داخلهٔ شهر تولید می‌شود نه‌تنها باید برای تأمین نیازمندیهای خود شهر کفایت کند بلکه از حیث کمیت و کیفیت چنان باید باشد که به‌درد ساکنان شهرهای دیگر که قرار است اجناس مورد نیاز شهر ما را تأمین کنند بخورد.

ادیمانتوس: کاملا صحیح است.

سقراط: از این قرار شهرما به زارعان و صنعتگران اضافی نیاز خواهدداشت؟

ادیمانتوس: راست می‌گویی، خواهد داشت.

سقراط: من هنوز کسانی را که شغلشان صادر کردن و وارد کردن کالاست و اصطلاحاً بازرگان نامیده می‌شوند در این صورت نگنجانده‌ام.

ادیمانتوس: صحیح است.

سقراط: و طبیعی است که شهرما احتیاج به‌بازرگان هم خواهد داشت.

ادیمانتوس: البته که خواهد داشت.

سقراط: و اگر بنا باشد که کالاها و مال‌التجاره‌های ما از راه دریا فرستاده شود در آن صورت به ملاحان و ناخدایان ورزیده نیاز خواهیم داشت و شمارهٔ کثیری از این افراد برای شهرمان لازم خواهد بود.

ادیمانتوس: آری فکر می‌کنم شهر ما به عدهٔ زیادی از این‌گونه مردمان نیاز داشته باشد.

سقراط: از تمام اینها گذشته، سؤال دیگری پیش می‌آید: اینهمه مردم که در این شهر خیالی ما جمع شده‌اند تولیدات خود را چگونه و به‌چه وسیله باهم مبادله خواهند کرد؟ زیرا که هدف اصلی ما از تشکیل اجتماع و ساختن دولت همین بود.

ادیمانتوس: واضح است که داد و ستد خواهند کرد. خواهند خرید، خواهند فروخت.

سقراط: در آن صورت به بازاری که مرکز این گونه معاملات و محل این قبیل داد وستدها باشد نیاز پیدا خواهد شد. نیز به‌مقدار زیادی سکه‌های فلزی که انجام معاملات را تسهیل کند احتیاج خواهیم داشت.

ادیمانتوس: بلاشک چنین است و این نیازها پیش خواهد آمد.

سقراط: حال فرض کن که زارعی یا صنعتگری قسمتی از محصولات یا مصنوعات خود را به‌قصد فروش به بازار آورد ولی موقعی که به‌محل معامله رسید خریداری که طالب کالای وی باشد پیدا نشد. در چنین وضعی آن کشاورز یا آن صنعتگر چه باید بکند؟ آیا باید جنس خود را نفروخته درکناری بگذارد و خود عاطل و باطل در گوشه‌ای بنشیند و چرت بزند؟ البته که نه، چون در همان بازارکسانی را پیدا خواهد کرد که چون به‌نیاز مردمان واقفندوظیفهٔ فروشندگی را به‌عهده‌گرفته‌اند. در دولتهایی که از یک نظام صحیح اجتماعی بهره‌مندند، متصدیان این قبیل‌حرفه‌هاعموماً کسانی‌هستند که ازحیث‌قدرت جسمانی ضعیف‌تر از شهروندان دیگرند و بنابراین به‌درد هیچ نوع کار دیگر نمی‌خورند. وظیفه این‌گونه اشخاص همین است که در بازار حاضر باشند و اجناس فروشندگان را در مقابل پرداخت پول از آنها بخرند و سپس همان چیزهای خریداری شده را در مقابل اخذ پول به‌دیگران بفروشند. به این ترتیب (و در نتیجه احتیاج) طبقه‌ای از خرده‌فروشان در داخل شهر خیالی ما به‌وجود خواهد آمد. این طور نیست؟

ادیمانتوس: چرا همین طور است.

سقراط: نیز طبقه‌ای دیگر از خدمتگزاران هستند که قسام طبیعت نیروی فکری کافی برای سهیم شدن در امور جامعه به‌آنها عطا نکرده است، اما در مقابل نیروی جسمی کافی که به‌درد کارکردن بخورد در دسترسشان گذاشته. این عده قدرت جسمانی خود را می‌فروشند و اگر اشتباه نکرده‌باشم کارگران‌مزدور نامیده می‌شوند. و این صفت«مزدور» یا «کرایه‌ای» فقط اصطلاحی است برای نشان دادن بهای کاری که این قبیل کارگران از خریداران خود دریافت می‌کنند.

ادیمانتوس: درست است.

سقراط: پس کارگران مزدور یا کرایه‌ای نیز به تشکیل جمعیت شهر ما کمک خواهند کرد؟

ادیمانتوس: آری خواهند کرد.

سقراط: اکنون از تو می‌پرسم، ای‌ادیمانتوس، آیا شهری که آفریده‌ایم به سرحد کمال و بلوغ خود رسیده است؟

ادیمانتوس: تصور می‌کنم که رسیده باشد.

سقراط: در آن صورت بـه من نشان بده ببینم این عدالتی که به دنبالش می‌گردیم کجاست و بیدادگری در کجاست و این دو چیز مجهول چگونه و به کمک کدامیک از اجزاء دولت وارد تشکیلات شهر ما شده‌اند؟

ادیمانتوس: حقیقت این است، ای سقراط، که هیچ نمی‌توانم بگویم این دو چیز از کجا آمده یا چگونه وارد شهرما شده‌اند، مگر اینکه قبول کنیم که علت پیدایش آنها همان اتکاء و همبستگی اعضای جامعه نسبت به یکدیگر باشد و نیاز متقابل این اشخاص داد و بیداد را بوجود آورده باشد. در آن صورت هر دوی این صفات را باید در همان روابط متقابل میان شهروندان جستجو کرد.

سقراط: هیچ بعید نیست کـه نظر تـو صحیح باشد و در این فرضی کـه می‌کنی مصاب باشی. و چون چنین است همین بهتر که در این‌باره بیشتر فکر کنیم و از فرو رفتن به ژرفنای آن نهراسیم.

مسئله‌ای که فکر افلاطون را در سرتاسر این مکالمه به‌خود مشغول کرده است و دربـارهٔ آن کنکاش و بـررسی می‌کند، ماهیت و سرشت اجتماع سیاسی است. و این مسئله‌ای است که در مرکز فلسفه سیاسی وی قـرار گرفته. چه‌عاملی دولت را به‌وجود می‌آورد؟ عده‌ای از افراد که برگرد هم جمع شده‌اند؟ اما اگر بنا باشد که خود من (مؤلف این کتاب) از میان دفاتر راهنمای تلفنهای جهان، که نام هزاران مشترک در آنها ثبت شده‌است، نامهایی‌را که فرضاً با حرف «ل» شروع می‌شود بـرگزینم، مجموع این افراد را رویهمرفته نمی‌شود دولت نامید. البته کسی منکر این حقیقت نیست که دولت به‌طورکلی از افراد ترکیب شده است ولی باید دانست که این افراد کسانی هستند که با پیوندی ویژه به‌هم متصل و مربوطند. اکنون باید دید این رشته پیوندی که اینان را بهم وصل می‌کند چیست؟ آیا منظور مجاورت محلی یا جغرافیایی این افراد با یکدیگر است؟ این جواب هم پاسخی مکفی و قانع کننده نیست زیرا اگر بنا باشد که انسان پرگاری در دست بگیرد و به‌طور مثلادلخواه دایره‌ای روی نقشه اروپا رسم کند، منطقه‌ای که در داخل‌این‌دایره می‌افتد بیگمان مجموعه‌ای از افراد را که سرزمینهای‌مسکونی‌شان از لحاظ جغرافیایی بهم چسبیده است دربر می‌گیرد ولی بازهم مجموع این افراد را نمی‌شود دولت نامید. آیا این پیوندی که دولت و اجتماع را به‌وجود می‌آورد پیوند نژادی است؟ نه، برای اینکه غالباً اتفاق افتاده است که مردمانی که از

حیث خون و صفات و خصایل نژادی فوق‌العاده بهم نزدیک بوده‌اند هر کدام به‌دولتی علیحده تعلق داشته‌اند، در حالی که عکس این قضیه نیز پیش آمد کرده است، به‌این معنی که اعقاب مردسان و قبایلی که هیچگونه تجانس نژادی با هم نداشته‌اند، همگی به‌شکل اتباع دولتی واحد در داخل مرزهای همان دولت زندگی کرده‌اند.

در مکالمه‌ای که هم اکنون نقل شد افلاطون جواب مقدماتی خود را به این سؤال که: «آن پیوندی که افراد را در داخل تشکیلات دولت بهم مربوط می‌سازد چیست؟» داده است. وی بر این عقیده است که پیوند مذکور عبارت از نیاز و همبستگی متقابل اقتصادی میان افراد است که خود این نیاز در درجهٔ اول ناشی از امکانات محدود انسان است که نمی‌تواند به‌تنهایی هر آنچه را که لازم دارد تولید کند، و در درجهٔ ثانی معلول آن اختلاف طبیعی است که میان استعداد مردسان مختلف وجود دارد و فردی را لایق تأمین یک قسم نیاز و فردی دیگر را شایستهٔ تأمین نیازی از نوع دیگر می‌سازد.

اگر بنا می‌شد که این جواب را به‌عنوان پاسخ کامل افلاطون قبول کنیم در آن صورت به اخذ دو نتیجه از آن: یکی دربارهٔ سرشت و ماهیت دولت و دیگری دربارهٔ فضیلت انسان، ناگزیر می‌شدیم. دربارهٔ سرشت و ماهیت دولت می‌بایست بگوییم که دولت در نظر افلاطون سازمانی مطلقاً اقتصادی است که تنها در نتیجه نیازهای مادی انسان بوجود آمده و منحصراً بر پایهٔ روش توزیع کار — که برای تأمین آن نیازها لازم است — بنا گردیده است.

نیز می‌بایست به‌نتیجهٔ مهمی دربارهٔ فضیلت انسانی، یا لااقل دربارهٔ بخشی از این فضیلت که بنام «عدالت» نامیده می‌شود، تسلیم گردیم. هم اکنون دیدیم که عدالت در نظر افلاطون عبارت از خصلتی است که در نهاد فرد انسانی وجود دارد و اجتماع و آمیزش افراد را در داخل دولتها امکان‌پذیر می‌سازد. اما اگر این دولتها، براساس اندیشه افلاطون، چیزی بیشتر از یک مشت تشکیلات اقتصادی (ازآن نوع که دربالا شرح داده شد) نیستند، در آن صورت عدالت انسانی نیز چیزی نیست جز نوعی‌میل و گرایش که وی را متمایل به‌این می‌سازد که استعدادها و نیروهای تمیز دهنده خود را روی یک وظیفه منحصر اقتصادی که جنبهٔ تخصصی دارد متمرکز سازد. چنین تمایلی فوق‌العاده شبیه به‌آن غریزهٔ اجتماعی خواهد بود که در جامعهٔ زنبوران وجود دارد و هر کدام از آنها را از هر طبقه که باشد به کوشش در انجام وظیفه‌ای که اختصاصاً برعهده‌اش واگذار شده

است مجبور می‌سازد. به‌واقع سازمان داخلی کندوی‌عسل و نحوهٔ فعالیت زنبوران در پیراسون آن [که مبنی برشیوهٔ اقتصادی توزیع کار است] مثالی جامع و پیراسته از نحوهٔ عدالت [هنگامی که عملا در حال اجراست] در دسترس ما می‌گذارد.

اما جوابی که ما بدین‌گونه استنتاج می‌کنیم البته جواب نهایی افلاطون نیست زیرا که وی در مقابل عقیدهٔ ادیمانتوس که می‌گوید: «دادگری و بیدادگری را باید در آن رشته ارتباط که افراد جامعه را بهم پیوند می‌دهد، یعنی در احتیاج متقابل آنها نسبت به‌همدیگر، جستجو و پیدا کرد» از زبان سقراط چنین جواب می‌دهد: «ای ادیمانتوس، شاید حق با تو باشد» و این پاسخ تردیدآمیز، با توجه به‌شیوهٔ قلمی افلاطون، نشان می‌دهد که جواب ادیمانتوس اگر به قلمرو کلی مطلب اطلاق شود ناقص و ناسکفی است، ولی در منطقهٔ محدودی که دامنهٔ صحبت این دو نفر بدانجا کشیده شده است، شاید صحیح باشد.

می‌گویم که این استدلال فقط در «قلمرو محدودش» صحیح است زیرا که روش عرضه و تقاضا گرچه شامل ماهیت کلی دولت نمی‌شود ولی به‌هر حال زیر بنایی است که هر دولتی برفراز آن بنا شده. وفاداری یک فرد انسانی نسبت به شغلی که برای انجام آن ساخته شده است، اگر هم عین عدالت نباشد، از نظر افلاطون لااقل شرطی است تفکیک ناپذیر برای عادل بودن چنین فردی.

دقت کنید در این تکیه‌ای که افلاطون در سرتاسر مناظره نقل شده، روی کلمات «طبیعت» و «طبیعی» می‌کند. سوفسطائیان برای تأیید ادعاشان که قوانین اخلاقی اعتبار و ارزش آفاقی ندارند به مؤثرترین و محرکترین استدلالی که در اختیار داشتند متوسل شده بودند؛ آنان برای اثبات نظر خود دلیل می‌آوردند که اقوام مختلف جهان با رسوم و قوانین مختلف پرورش یافته‌اند و آن تعهداتی که به‌موجب این رسوم و قوانین پذیرفته شده است، هرگز میان کلیهٔ اقوام جهان یکی نیست و حتی غالباً تلفیق ناپذیر است. مثلا اگر قومی خوردن گوشت آدمیزاد و قربانی کردن بشر را در معبد خدایان جزء وظایف مذهبی خود بشمارند، ارتکاب همان اعمال در جوامع دیگر غالباً گناه و کرداری زشت و نفرت‌انگیز حساب می‌شود. و موقعی که وضع از این قرار باشد دیگر چگونه می‌توان برای رسوم و قوانین ساختهٔ بشر مدعی اعتبار و صحت جهانی شد؟ سوفسطائیان نتیجه‌ای را که از استدلال خود گرفته بودند در قالب این جمله که «تمام مقررات و قوانین اخلاقی حکم آداب و رسوم را دارند و به‌فرمان طبیعت ایجاد نشده‌اند» ابراز داشتند، زیرا عقیدهٔ آنها این بود که هیچ کدام از این قوانین و مقررات طبیعی

نیستند، وگرنه در تمام نقاط دنیا می‌بایست به نحوی یکسان جاری و حکمفرما باشند. اما افلاطون در همان حال که مشغول دادن پاسخ به‌این گفتهٔ سوفسطائیان است، این نکته را نیز نشان می‌دهد که لااقل برخی از قوانین وضع شده بوسیله انسان (مثل همان قانون مربوط به‌تقسیم کار) طبیعی هستند. این گونه قوانین، از آنجا که ناشی از نفس و طبیعت اجتماع هستند، باید در میان تمام دولتها و اجتماعات بطور یکسان وجود داشته باشند.

دخنهٔ تجملات به‌ارکان دولت نوبنیان و منشأ جنگ

به‌دنبال این بحث، مقداری شرح و بیان اضافی دربارهٔ شیوهٔ زندگانی ساده و برنامهٔ غذای ساده که از خواص چنین جامعه‌ای خواهد بود از جانب سقراط عنوان می‌گردد و گفته‌های او مورد اعتراض گلاکون قرار می‌گیرد:[۴۹]

گلاکون: بلی، ای سقراط، با این عقایدی که ابراز می‌کنی اگر بنا می‌شد برای شهری که سکنهٔ آن را گله‌های خوکان[۵۰] تشکیل می‌دهند تجویز غذا بکنی، تصور می‌کنم برنامه‌ای که برای تغذیهٔ آنها معین

۴۹. رساله جمهور، کتاب دوم، بندهای ۳۷۳ـ۳۷۲.

۵۰. این کلمه «خوکان» که در مکالمه سقراط و گلاکون بکار رفته مفهومی اشتباه‌آمیز به ذهن خوانندهٔ امروز تلقین می‌کند. خوك در نظر ما نمونهٔ پرخوری (آنهم پرخوری به قصد چاق‌شدن) است، ولی این خصیصهٔ حیوانی جزءعیوب ونقایص آن اجتماع بدوی که سقراط مشغول شرحش می‌باشد نیست. نقیصه‌ای که گلاکون می‌خواهد آنرا به چشم سقراط بکشد به واقع آن سادگی فوق‌العاده است که درچنین زندگی وبا چنین برنامه‌ای که برای تغذیه شهروندان پیشنهاد شده است وجود دارد،وضع اینان را تقریباً به وضع حیوانات تقلیل می‌دهد. در اصطلاح محاورهٔ امروز، به جای کلمهٔ «خوکان» معمولا اصطلاح «گاوان» را بکار می‌برند وبنابراین می‌شود عبارت گلاکون را این طور ترجمه کرد:
«.... این طرز زندگی انسانها، ای سقراط، چندان فرقی با نحوهٔ زندگی وتغذیهٔ گاوان شیرده ندارد...»

می‌کردی کم وبیش همین برنامه‌ای می‌شد که اکنون داری برای تغذیهٔ انسانهای شهری پیشنهاد می‌کنی؟

سقراط: ولی تو خودت، ای گلاکون، اگر بجای من بودی چه می‌کردی؟

گلاکون: چه می‌کردم؟ خوب معلوم است، تمام راحتیهای عادی زندگی را نصیبشان می‌کردم. مردم برای اینکه راحت باشند عادت کرده‌اند که روی نیمکتها بنشینند یا دراز بکشند، از میزها و سفره‌های غذاخوری غذا بر دارند، خورشهای مطبوع بخورند، وکام خود را با حلویات، شیرین سازند.

سقراط: بسیار خوب، حالا می‌فهمم که مقصودت چیست: مسئله‌ای که تو می‌خواهی در اینجا طرح کنی و نظر مرا دربارهٔ آن بدانی، دیگر آن مسئلهٔ سابق نیست که می‌خواستیم ببینیم یک دولت چگونه پیدا می‌شود، بلکه اکنون می‌خواهیم کشف کنیم و ببینیم که دولت تجملی [حکومت زیور پرستان] چگونه به وجود می‌آید. بررسی این موضوع شاید ضرری هم نداشته باشد چون با تعمق در نحوهٔ پیدایش دولت تجملی، احتمال بیشتری هست که منشأ ظلم و عدل را نیز کشف کنیم و ببینیم که این دو پدیده چگونه عیان می‌گردند و ازکجا سرچشمه می‌گیرند. البته از نظر من رویهٔ صحیح و منشور حکومت سالم [برای دولتها] همان است که در آغاز این گفتار توضیح دادم. اما اگر تو علاقه‌مند به شنیدن وضع دولتی هستی که در آتش تب و اختلالات اجتماعی می‌سوزد، من به سهم خود مضایقه‌ای از انجام خواسته‌ات ندارم. پس براساس ایرادی که هم اکنون گرفتی معلوم می‌شود که خیلیها ازآن طریقهٔ ساده زندگی که من تجویز می‌کردم راضی نخواهند بود، بلکه میل خواهند داشت که چیزهایی دیگر از قبیل میزها، نیمکتها، اشیاء ظریف و زیبا، عطرها، عودها، عبیرها، شیرینی‌ها، حتی زنان روسپی [برای اطفای شهوت] در اختیار داشته باشند و تازه به‌نوعی واحد از این چیزها قانع نخواهند شد، بلکه اقسام گوناگون آنها را مطالبه خواهند کرد. از این قرار، ما باید دامنه بحث خود را به‌ماوراء احتیاجات و لوازم اصلی — که عبارت از غذای ساده، خانه، لباس، وکفش بود — بکشانیم و چیزهایی دیگر به سیاهه این قبیل ملزومات بیفزاییم. در این دولتی که مورد نظر تست و اکنون درباره‌اش بحث

می‌کنیم حرفه نقاشان و زربافان مورد نیاز خواهد بود تا اشیاء گوناگون زیوری از زر و عاج و انواع مواد دیگر تهیه کنند.

گلاکون: صحیح است.

سقراط: در این صورت باید مرزهای خود را توسعه دهیم زیرا آن دولت نخستین ما، که دولتی سالم بود، اکنون دیگر برای تأمین احتیاجات شهروندانش کفایت نمی‌کند. شهر جدید ما دلش می‌خواهد از انبوهی از مشاغل نوین که هیچ‌گونه نیاز جدی مستلزم بوجود آمدن آنها نیست آکنده گردد. در تشکیلات جدید، فوجی از شکارچیان و مقلدان [دلقک‌ها] مورد نیاز خواهد بود که از میان آنها یک طبقه کار خود را با ظاهر شدن در اشکال و الوان مختلف، و طبقه دیگر با موسیقی و بربط و طنبور و ملحقات آنها (شاعران، غزلسرایان، بازیگران، و رقاصان) صورت خواهند داد. نیز در این جامعهٔ جدید به پیشه‌ورانی که اشیاء و کالاهای متنوع — منجمله لباس زنان — درست می‌کنند، و به خدمتگزارانی بیش از آنچه سابقاً لازم بود احتیاج پیدا خواهد شد. و آیا در این باره شکی هست که چنین شهری به یک عده مربی وآموزگار نیاز خواهد داشت؟ نیز خدمتگزارانی از رسته های دیگر — پرستاران، دایه های شیرده، کلفتهایی که عهده‌دار پوشاندن لباس به بانوان خود هستند، مشاطگان، قنادان، طباخان — مورد نیاز خواهد بود، و جامعه نوین ما به گله‌هایی از خوکان و سایر جانوران که گوشت و پوست و پشم آنها مصرف حیاتی دارد احتیاج خواهد داشت. در حالی که اغلب این چیزها در دولتی که قبلا تشریح کردیم مورد نیاز نبود. از اینها گذشته، شهر جدید ما به اقسام مختلف حیوانات دیگر، اگر مردم به خوردن گوشت آنها راغب باشند، نیاز خواهد داشت. چنین نیست؟

گلاکون: مسلماً چنین است.

سقراط: و موقعی که قرار شد در چنین شهری، با چنین وضعی، زندگی کنیم خیلی بیشتر از سابق به پزشکان نیاز خواهیم داشت.

گلاکون: صحیح است، نیازمان خیلی بیشتر خواهد بود.

سقراط: و آن قلمرو ارضی که سابقاً برای تأمین احتیاجات ساکنان بدوی کفایت می‌کرد، در وضع جدید دیگر تکافوی نیاز ساکنان کنونی را نخواهد کرد. چنین نیست؟

گلاکون: چرا، حرف تو کاملا صحیح است.
سقراط: در آن صورت شهر جدید ما به قطعه‌ای از خاک همسایه نیازمند خواهد شد تا برای اینهمه مردمان و دامهای اضافی که پیدا کرده است مزارع و چراگاه تأمین کند. اما اگر همسایه‌های ما نیز عیناً مثل خود ما از حدود نیازهای معمولی تجاوز کرده و به گرد آوردن ثروت و تأمین حیات تجملی پرداخته باشند، در آن صورت آنها نیز به‌قطعه‌ای از خاک ما چشم خواهند دوخت و تصرف آن را به‌همان دلایلی که ما برای توجیه تجاوز خود به‌خاک دیگران پیش می‌کشیم، موجه و لازم خواهند شمرد.
گلاکون: تصور می‌کنم، ای سقراط، وضعی که تشریح می‌کنی اجتناب ناپذیر باشد.
سقراط: و به‌این ترتیب ناچار خواهیم شد که با همسایگان خود بجنگیم؟
گلاکون: آری، چاره‌ای جز جنگ نخواهد بود و این نتیجه‌گیری تو به طور قطع صحیح است.
سقراط: پس در آن صورت، بی‌آنکه فعلا اظهارنظر کنیم که آیا جنگ به‌حال مردمان مفید است یا مضر، تا این حد می‌توانیم بگوییم که در نتیجهٔ بحثی که باهم داشته‌ایم عللی را که منشأ جنگ هستند کشف کرده‌ایم[۵۱]، و همین علل تقریباً منشأ و ریشهٔ تمام مفاسد دیگر — اعم از خصوصی یا عمومی که پیکر دولتها را می‌پوشانند — هستند.

بالا رفتن سطح نیازمندیهای بشر به میزانی فراتر از حد لزوم، و توسعهٔ وسایل تأمین آن نیازها به نسبتی که به خود نیازها افزوده می‌شود، خط سیری است که بسیاری از نویسندگان آن را به چشم شاهراه اساسی تمدن نگریسته‌اند[۵۲].

۵۱. منظور افلاطون از این‌علل، تمایل مردمان است به داشتن چیزهایی که لزوم حیاتی ندارند ودرجزء نیازهای تجملی به‌شمار می‌روند.
۵۲. مثلا برتراند راسل عقیده دارد، «چیزی که ما آن را اصطلاحاً تمدن می‌نامیم به‌واقع تعقیب هدفهایی است که از نظرگاه زیستشناسی برای زیستن و ادامهٔ بقا لازم نیستند.» ـ بنگرید به رسالهٔ دورنمای تمدن صنعتی (لندن، تاریخ انتشار ۱۹۲۳/ ص۳۹.)

در حالی که چنین خط سیری در نظر افلاطون نشانهٔ بیماری جامعه بشری است. وی منکر این حقیقت نیست که وجود تجملات و دیگر پیرایه‌های مادی ممکن است باعث تهذیب ذوقها و سلیقه‌ها گردد، یا اینکه برشکوه و زیبایی هنر که برای ترضیهٔ همان ذوقها و سلیقه‌ها به‌وجود می‌آید بیفزاید. تجملاتی که وی در نظر دارد شامل موسیقی، شعر، نقاشی، قنادی، و خیاطی (به‌مفهوم زیوری آن) می‌شود و هنرمندانی نظیر فیدیاس و سوفوکل را که معمولاً در این‌گونه ادوار تجملی ظهور می‌کنند دربر می‌گیرد. اما مفهوم رشد و توسعهٔ صحیح دولت در نظرافلاطون این نیست که میزان این‌گونه نیازهای تجملی دائماً بالا برود. البته چنانکه هم‌اکنون اشاره کردیم دولت افلاطونی ما به توسعه و پیشرفت نیازمند است و آن شهر نخستین که گلاکون آن را به‌شهر خوکان تشبیه کرد، به‌هیچ‌وجه نمونهٔ کامل شهری که افلاطون در نظر دارد نیست. اما اختلاف اصلی بین نظر وی و گلاکون در این است که افلاطون بالا رفتن دایم نیازهای شهری را (که غالبشان به‌عقیدهٔ وی تجملی هستند) دلیل پیشرفت و کمال جامعهٔ بشری نمی‌شمارد.

حالا نفس و ماهیت این کمال در نظر وی چیست، موضوعی است که در قسمتهای تالی این کتاب آشکار خواهد شد. نکتهٔ دیگری که در همان ضمن آشکار خواهد شد عبارت از برخی نتایج صحیح است که در بطن یک روش خطا نهفته است. به‌عبارت دیگر، این «مرحلهٔ تجمل» که در حیات شهریان ظهور می‌کند گرچه بنفسه نوعی انحراف از مسیر صحیح پیشرفت است ولی به هر حال برای ایجاد و برانگیختن «کمال حقیقی» ضرورت دارد. در نظر افلاطون قانونهای صحیح و معقول برای ادارهٔ امور اجتماعی شهرها فقط موقعی ابتکار می‌شوند که جامعه در نتیجهٔ تعقیب هدفهای تجملی بیمار شده باشد و برای علاج آن بیماری خود را به داشتن قوانین صحیح و مهذب نیازمند احساس کند.

قسمت اخیر عبارتی که در مناظرهٔ سقراط و گلاکون آمده است به‌واقع نظر خود افلاطون را دربارهٔ منشأ و سرآغاز جنگ نشان می‌دهد. یک دولت، موقعی که در مسیر تجملات افتاد، از تأمین کلیهٔ آن چیزهایی که برای رفع نیازهای تجملی لازم است عاجز می‌ماند و بنابراین ناچار می‌گردد که به‌خاک دیگران حمله کند. منشأ این عجز، چنانکه می‌بینیم، در فنای آن سیستم اقتصادی که در نظر افلاطون نشانهٔ سالم بودن جامعهٔ بشری بود قرار دارد و راه‌حل بعدی، یعنی دستبرد زدن به خاک دیگران برای تصرف وسایل تولید، راه حلی است که از فکر زمامداران یک کشور بیمار و آشفته حال تراوش می‌کند وگرنه یک دولت صحیح و تندرست

احتیاج به‌این گونه تشبثات برای رفع مشکلات اقتصادی خود ندارد. تهاجم به خاک دیگران، در نظر افلاطون،ناشی از نقصی است که در فضیلت و علو صحیح یک‌دولت وجود دارد و وضع چنین دولتی (ازاین حیث) به وضع انسانی شبیه است که اگر در فضیلت و علو اخلاقی‌اش نقص باشد غالباً به‌سوجودی متجاوز و متعدی به حقوق دیگران تبدیل می‌گردد.

گرچه افلاطون کلمهٔ «عدالت»را در اینجا هم برای تشریح فضیلت فرد و هم برای توصیف فضیلت دولت به‌کار برده است ولی باید متوجه بود (گرچه خود افلاطون متوجه این قسمت نشده) که با در نظر گرفتن شیوه‌ای که وی برای بیان مطلب برگزیده، میان مفهوم عدالت در این دو مورد اختلاف مهمی هست. فرد عادل از تولید فساد و زیان زدن به‌همنوعان احتراز دارد نه از این‌رو که وجود صفت عدالت او را قائم بالذات و بنابراین بی‌نیاز از دیگران کرده است، بلکه از این جهت که خصیصهٔ عدالت که برنهادش‌حاکم شده، قادرش ساخته است که جای خود را به‌عنوان عضوی سودمند در داخل سازمانی بزرگتر که از «واحدهای به‌هم وابسته» تشکیل شده است اشغال نماید. اما افلاطون هرگز دولت را به‌شکل «واحدی» نمی‌پندارد که درداخل تشکیلاتی بزرگتر جا گرفته باشد. عدالت (موقعی که در وجود دولت تجلی کند) خصیصه‌ای است که همان دولت را قائم بالذات و بی‌نیاز از دولتهای دیگر می‌سازد. درست است که دولت عادل نیز، به‌سان انسان عادل، از تولید زحمت و خسارت برای دیگران اجتناب دارد ولی توفیق وی در این مورد (به‌عکس توفیق انسان عادل) مرهون رفتار عادلانه‌اش با دولتهای دیگر نیست، بلکه ناشی از قطع رابطهٔ کامل با آن دولتهاست، زیرا که شهر بی‌نیاز افلاطون هیچ‌گونه احتیاج یا چشم طمع به‌خاک دیگران ندارد.

منشأ پیدایش طبقهٔ پاسداران در جامعه

جنگ و روحیهٔ جنگجویی که شهرها در نتیجهٔ اعتیاد به‌تجملات دچار آن می‌گردند، به‌وجود آمدن طبقهٔ دیگری را ایجاب می‌کند:[۵۳]

۵۳. جمهور، کتاب دوم، بندهای ۳۷۴ـ۳۷۳.

سقراط: پس دولت ما ناچار خواهد شد که یکبار دیگر تشکیلات خود را توسعه دهد. اما توسعه‌ای که این بار پیدا می کند به‌شکل تأسیس شدن یک آرتش کامل بروز خواهد کرد. وظیفهٔ این آرتش مقابله با متجاوزان وستیزه‌جویانی است که به‌قصد ربودن ثروت و امنیت جامعه‌ای که‌شرحش داده شد واکنون در خطر قرار گرفته است به‌داخل مرزهای وی حمله می کنند.

گلاکون: ولی آخر چرا؟ آیا شهروندان و اعضای عادی شهر قادر به‌دفاع کردن از خود نیستند؟

سقراط: نه، قادر نیستند. اگر ما در قبول آن اصلی که هنگام ریختن اساس دولت، صحتش را تصدیق کردیم، راه صواب رفته باشیم درآن صورت نظر کنونی تو صحیح نخواهد بود. اگر به‌خاطرت باشد آن اصلی که ما همگی دربارهٔاش توافق کردیم این بود که یک فرد انسانی به‌تنهایی نمی‌تواند عهده‌دار هنرهای مختلف گردد و همهٔ آنها را با موفقیت انجام دهد.

گلاکون: کاملا صحیح است و ما در این باره توافق کردیم.

سقراط: ولی آیا حقیقت غیر از این است که جنگ نیز برای خود فن و هنری است؟

گلاکون: کسی منکر این حقیقت نیست.

سقراط: نیز هنری است که لااقل همان اندازه دقت و توجه لازم دارد که فن کفاشی؟

گلاکون: گفتارت از هر حیث صحیح است.

سقراط: ولی به‌خاطر داشته باش، ای گلاکون، که ما به‌آن کفاش فرضی — هنگامی که دربارهٔ ایجاد دولت بحث می کردیم — اجازه ندادیم که در عین اشتغال به‌حرفهٔ اصلی به کارهای دیگر نیز بپردازد و مثلا فنون برزگری، نساجی، یا بنایی‌را هم به‌عنوان شغلهای فرعی برگزیند. و دلیل تصمیممان دراین‌باره‌این بود که می‌خواستیم کفشهایی که برایمان‌دوخته می‌شود خوب و محکم ازکار درآید. از این جهت هم برای آن کفشدوز و هم‌برای هر کدام‌از پیشه‌وران دیگر، کاری منحصرو مقبول که‌به‌حکم طبیعت برای‌انجام‌آن‌مستعدتر آفریده‌شده بودند تخصیص دادیم و قراربر این‌شد که هرپیشه‌وری‌پس ازاینکه شغل وحرفه‌اش تعیین‌شد تمام‌مدت‌عمر

خود را به همان پیشه اشتغال ورزد و به کار دیگر مشغول نگردد. او را موظف کردیم که نگذارد فرصتهای مناسب از چنگش بدر رود و پیش بینی کردیم که اگر او مطابق تصمیمی که برایش گرفته ایم عمل کند و تنها به همان کاری که برایش تعیین کرده‌ایم بپردازد، سرانجام پیشه‌وری خوب و خبره خواهد شد. اکنون خودت تصدیق کن، ای گلاکون، در این شهری که داریم می‌سازیم و ساختمان آن به مرحلهٔ کنونی رسیده است، هیچ کاری یا حرفه‌ای مهمتر از پیشهٔ سپاهیگری نیست و هیچ مسئولیتی این اندازه اهمیت ندارد که سربازان و جنگاوران ما وظایف خود را به نحو احسن و اکمل انجام دهند. ولی آیا به عقیدهٔ تو فن «جنگ کردن» این اندازه آسان و پیش پا افتاده است که یک برزگر یا یک کفاش، یا هر پیشه‌وری دیگر، در عین اشتغال به حرفهٔ اصلی خود بتواند فنون جنگی را نیز فراگیرد و سربازی خوب و ورزیده از آب در آید؟ در حالی که به تجربه می‌دانیم که در فن تخته نرد هرگز کسی نراد یا طاس افکن خوبی نخواهد شد اگر بنا باشد که صرفاً محض تفنن و سرگرمی به این بازی اشتغال ورزد. کسی که می‌خواهد حقیقتاً در فن نرد استاد گردد چاره‌ای جز این ندارد که تمام وقت خود را از اولین سالهای کارآموزی به یاد گرفتن این فن وقف کند و رموز و پیچ و خمهای آن را فراگیرد. اگر ما آلات کار و وسایل ورزشی را دفعتاً در اختیار کسی قرار دهیم وجود این ابزارها هرگز نخواهد توانست او را به کارگری خوب یا ورزشکاری ماهر تبدیل کند. نیز فراهم بودن این گونه وسایل کوچکترین نفعی به حال کسی که طرز استعمال آنها را یاد نگرفته است نخواهد داشت. پس با این مقدمات چگونه می‌توان سپر و تیر و شمشیر و سایر ابزارهای جنگی را به دست کسی که با فن استعمال آنها آشنا نشده است سپرد و انتظار کامیابی از او داشت؟ چگونه می‌توان انتظار داشت کسی که برای نخستین بار این ابزارها را به دست می‌گیرد، اعم از اینکه محل خدمتش در اردوگاهی مجهز یا در لشکرگاهی عادی تعیین شده باشد، دفعتاً به جنگاوری خوب تبدیل گردد و از عهدهٔ انجام مسئولیتی که در میدان جنگ به عهده‌اش واگذار شده است برآید؟

گلاکون: حق باتست. ابزارهایی که بتوانند طرز استعمال خود را بی کمک آموزگار به تازه کاران یاد دهند وجود ندارند و اگر داشتند

ارزشی مافوق وهم و تصور پیدا می کردند.
سقراط: و هر قدر وظایف پاسداران ما سهمتر و دشوارتر باشد به همان نسبت بیشتر به‌آسوختن فنون و کسب سهارت در اجرای آنها نیازمند خواهند بود و برای نیل به‌این مقصود، احتیاج بیشتری به‌فراغت و آسودگی ازسایر مشغله ها خواهند داشت. چنین نیست؟
گلاکون: بلاشک چنین است.

مواهب طبیعی‌که برای پاسداران لازم است

سپس سقراط شروع به‌بحث و استدلال در این‌باره می کند که فن پاسداری و سرپرستی امور جامعه، نظیر هر کدام از فنون دیگر، باید به‌عهدهٔ افرادی واگذار گردد که شرایط اختصاصی آن را چه از حیث مواهب فطری و چه از لحاظ تربیت اکتسابی دارا هستند. آن قسمت از مواهب فطری که به‌نظر سقراط برای متصدیان این شغل لازم است در دنبالهٔ همین بحث که میان او و گلاکون در گرفته ذکر شده است[۵۴]. سقراط اعلام می‌دارد که این مواهب فطری عین همان خصیصه‌ها و استعدادهای سرشتی هستند که طبیعت به‌یک سگ پاسبان عطا کرده و او را از سگهای دیگر ممتاز و مشخص ساخته است. مردی که بناست منصب پاسداری جامعه را به‌عهده گیرد، باید از حیث قوای فطری، خواص بدنی، قدرت، سرعت، و غریزه تیز بینی از اقران و همگنان برتر و نیز دارای روحیه‌ای بشاش و مقتدر باشد که بتواند هنگام برخورد با مشکلات لبخندزنان آنها را بشکند و در مواجهه با دشمنان، بیباکی و تصمیم از خود نشان دهد، و این خواص را با مهربانی و ملایمت نسبت به کسانی که وظیفهٔ دفاع و حراستشان را به‌عهده دارد، توأم سازد.

تربیت پاسداران

الف. موسیقی

تربیتی که‌برای‌این‌پاسداران‌لازم‌است تا آنها را برای شغل حساسشان آماده

۵۴. جمهـــود ، کتاب دوم، بندهای ۳۷۶-۳۷۴

سازد در بخشی طولانی از رسالهٔ جمهور که بلافاصله آغاز می‌گردد مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.[۵۵]

سقراط بحث خود را با تأکید روی این نکته آغاز می‌کند که آن آموزشی که به‌نظر وی برای این منظور بهتر و مناسبتر است همان آموزش سنتی جوانان یونانی است. «چه‌نوع تربیتی به‌این پاسداران بدهیم؟» این سؤالی است که سقراط در این زمینه مطرح می‌سازد و سپس جواب آن را چنین می‌دهد: «آیا حقیقت جز این است که ابتکار تربیتی جدید، بهتر از آنچه زمانه خودش پس از تجربیات ممتد وضع کرده، کاری است بس دشوار؟ و تربیت باستانی ما، چنانکه خودتان نیز می‌دانید، از دو چیز اساسی تشکیل شده است: ژیمناستیک و ورزش (برای تربیت جسمانی) و موسیقی (برای تربیت و تهذیب روح).»

هنگام بررسی این قسمت از افکار افلاطون، باید متوجه بود که کلمهٔ موسیقی در زبان یونانی شامل مفهومی است به‌مراتب وسیعتر از آنچه همین کلمه در زبان انگلیسی دارد. موسیقی در زبان یونانی شامل شعر، رقص و آواز می‌شود. [چنانکه سابقاً نیز اشاره کرده‌ایم] اشعار هومر از مهمترین اجزای این هنر (هنگام تعلیم موسیقی به‌بچه‌های یونانی آن ایام) شمرده می‌شد. اما افلاطون در همان حال که از نظر اصولی صحت سنن جاری یونان را در این زمینه تصدیق می‌کند نیز مایل است که آن را از جنبهٔ عملی اصلاح کند. او معتقد است که: «هومر و دیگر شاعران یونانی که آموزش موسیقی ما در حال حاضر بر آثار و افکار آنها متکی است خیلی چیزها گفته و سروده‌اند که گنجاندن آنها در برنامهٔ آموزش دولتی به‌جای اینکه جوانان یونانی را تربیت کند، آنها را از تربیت صحیح هم منحرف خواهد ساخت.» از این‌جهت، به‌عقیدهٔ افلاطون، آثار شعرای یونانی قبلا باید به یک دستگاه سانسور دولتی که برای بازرسی آن آثار و حذف قطعات نامناسب ایجاد گردیده است تسلیم شود تا متصدیان سانسور هرآنچه را که از نظر تأمین هدفهای آموزشی مضر و نامناسب تشخیص دهند از پیکر آن قطعات جدا سازند. مثلا تمام آن تکه‌ها و ابیاتی که ذات و ماهیت خدایان را مجعول نشان می‌دهند — نظیر مجسم کردن خدایان به‌شکل جابرانی که مرتکب اعمال شر می‌شوند یا به‌شکل فرمانروایانی که عوض شدنی هستند — همهٔ این قبیل مطالب باید از متون آثار

۵۵. جمهور، کتاب دوم، بند ۳۷۶.

شعرا و گویندگان یونانی حذف گردد.[۵۶] نیز قسمتهایی که به تضعیف شجاعت شاگرد کمک می کند و مثلا مرگ را چیز موحشی در چشم او نشان می‌دهد باید از برنامهٔ دروس پاسداران آتی کشور حذف شود.[۵۷] به‌همین قیاس، هرکدام از اشعار و داستانهایی که شاگرد را به‌افراط و تفریط وادار می کند — نظیر وصف لذاید یا ذکر خوشیها و سرمستیها که ناشی از غلو،درعیش و کامرانی است —باید از برنامه آموزش رسمی این پاسداران حذف گردد[۵۸]. نشان دادن وقایع به‌شیوهٔ دراماتیک باید خیلی کم، و تنها در موارد استثنائی، صورت گیرد زیرا هرکدام از این پاسداران تنها برای شغل معینی که شغل رسمی‌اش هست تربیت می‌شود و بنابراین شایسته نیست که در نتیجهٔ دیدن یا شنیدن صحنه‌های درام به‌اخذ صفات و خصایل گوناگون عادت کند.[۵۹] اوزان و شیوه‌های موسیقی که در این نسخ تربیت یونانی پذیرفته می‌شوند باید چنان باشند که در ضمیر و احساسات پاسدار، خصالی برجسته از نوع متانت، هوشیاری، حواس جمعی، و سادگی تولید کنند.[۶۰]

نظریهٔ افلاطون دربارهٔ آموزش موسیقی (که پاسداران آتی کشور باید آن را فرا گیرند) به‌این نحو خلاصه می‌گردد:[۶۱]

سقراط: ولی درک این نکته دشوار نیست که زیبایی یا نبودن زیبایی در کلام ناشی از تأثیر وزنهای خوب یا بد است.

۵۶. رسالهٔ جمهوری، کتاب دوم، بندهای ۳۸۳-۳۷۷.
۵۷. همان کتاب، کتاب سوم، بندهای ۳۸۸-۳۸۶.
۵۸. همان کتاب کتاب سوم، بندهای ۳۹۲-۳۸۹.
۵۹. جمهوری ،کتاب سوم، بندهای ۳۹۸-۳۹۲.
لازم به تذکر نیست که مطالب نقل‌شده در بالا به این قصد که خلاصه‌ای کافی از مباحثات بین سقراط ومصاحبانش در اختیار خواننده بگذارد اقتباس نشده است، چونکه شرح این مباحثات درحدود بیست صفحه کامل از متن رسالهٔ جمهوری را اشغال می‌کند.در اینجا حداقل آن مباحثات که برای تفهیم مطالب بعدی لازم بوده نقل شده است.
۶۰. همان کتاب، کتاب‌سوم، بندهای ۴۰۰-۳۹۸.
۶۱. همان کتاب، کتاب‌سوم، بندهای ۴۰۲ - ۴۰۱.

گلاکون: حق باتست و درک این نکته هیچ دشوار نیست.

سقراط: نیز درک این نکته دشوار نیست که وزنها و قافیه‌های خوب و بد در سبکهای خوب و بد نهفته‌اند. منظورم این است که آهنگهای هنجار و ناهنجار به‌سبک و اسلوب بستگی دارند زیرا اصل بنیانی ما در این زمینه این است که اوزان و قوافی تحت تأثیر کلمات تنظیم می‌شوند، نه اینکه أبیات و کلمات نظم خود را از وزن و آهنگ بگیرند.

گلاکون: همین‌طورهم باید باشد، چونکه تبعیت آهنگها از کلمات ضرورتی است محسوس.

سقراط: آیا به‌نظر تو ماهیت کلمات و خصیصه سبکها به حالت روح انسان بستگی دارد یا ندارد؟

گلاکون: البته که دارد.

سقراط: و چیزهای دیگر هم به‌همین ترتیب بستگی به‌سبک و اسلوب دارد. چنین نیست؟

گلاکون: همچنین است.

سقراط: پس زیبایی سبک، خوشی‌آهنگ، و حسن طنین، همگی بستگی به‌سادگی دارند و مقصودم از استعمال این کلمه «سادگی» تشریح وضع یک خصلت پاک و یک فکر نیالوده است که محصولش به طرزی صحیح و شرافتمندانه تنظیم شده باشد و گرنه آن سادگی نوع دیگر — که به‌واقع نامی است مستعار برای حماقت — منظورم نیست.

گلاکون: با تمام این حرفها که گفتی موافقم.

سقراط: و اگر بناست که جوانان ما از عهدهٔ انجام کارهای خود در زندگی برآیند آیا راهی جز این هست که همهٔ آنها باید این زیباییها و هماهنگی‌ها را هدف دایم و گسست‌ناپذیر خود قرار دهند؟

گلاکون: نه، جز این راهی نیست.

سقراط: و تو مسلماً با این نظر موافقی که هنر نقاشی، یا هر نوع هنر خلاق دیگر، پر از همین چیزهاست که ذکر کردیم. مثلا در نساجی، در زردوزی، در معماری، و در هرکدام از شعب فنون — همچنین در طبیعت، در حیوان، در گیاه، و در تمام چیزها — نوعی «زیبایی» یا «عدم زیبایی» به‌چشم می‌خورد. نیز همه‌مان این حقیقت را به‌تجربه دریافته‌ایم که چیزهای زشت و ناهنجار تقریباً همیشه از کلمات زشت

و سرشت بد ناشی می‌شوند درحالی که چیزهای زیبا، موضوعات صحیح، و آهنگهای موزون، همگی مثل این است که همزاد خیر و فضیلت هستند و شباهتی کامل به این دو چیز دارند.

گلاکون: با تمام حرفهای تو در این زمینه موافقم.

سقراط: اکنون باید دید آیا با نظر بعدی من هم موافق هستی، بدین قرار که نظارت در مورد تربیت پاسداران آتی کشور باید حوزهٔ گسترشی وسیعتر از آن داشته باشد و تنها شامل آثار چکامه‌سرایان نگردد؟ آیا به‌عقیدهٔ تو همین قدر کافی است که ما از شاعران درخواست کنیم که مظاهر حسن و نیکی را در آثار خود منعکس سازند و کیفر تخطی از این حکم را اخراج آنها از قلمرو دولت تعیین کنیم؟ یا اینکه گامی فراتر گذاریم و عین این نظارت را شامل حال سایر هنرمندان— معماران، مجسمه‌سازان، بنایان، و امثال اینها — نیز بسازیم؟ آیا بهتر نیست که اینان را نیز از ساختن و نشان‌دادن چیزهایی که خصلتاً فاسد و زیان‌بخش و لجام‌گسیخته و سفله‌پسند و منحرف‌الشکل هستند به حکم اجبار ممنوع سازیم و نگذاریم که این قبیل خصوصیات زشت و فاسد کننده را در آثار و مصنوعات خود منعکس سازند؟ و آیا شرط صلاح جز این است که هر صانع و هنرمندی که حاضر نشد یا نتوانست از این مقررات و سرمشقها که برای مصلحت آتی شهروندان و پاسداران وضع شده‌اند اطاعت کند باید مجبورش کنیم که از حق اشتغال به‌حرفه‌ای که دارد چشم بپوشد؟ زیرا اگر بنا باشد که هنرمندان و صنعتگرانی از این نوع که شمردم در تعقیب کار و حرفه خود آزاد باشند در آن صورت احتمال قوی هست که ذوق و سلیقهٔ شهروندان ما که می کوشیم همه‌شان را معقول و زیباپسند بارآوریم لطمه بیند و چه‌بسا که غریزهٔ هنرشناسی و زیباپسندی آنها در نتیجهٔ اعتیاد به‌دیدن این قبیل چیزهای پست و ناهنجار، تباه گردد. از این قرار هرگز نباید رضایت دهیم که پاسداران آتی کشور در میان انبوهی از اشکال و آثار و ابنیه معیوب بزرگ شوند و در وضع جانورانی قرار گیرند که غافل از همه‌جا، در سرغزاری وسیع مشغول چریدن و نشخوارکردن هستند و از مشتی گلها و علفهای سمی بی‌آنکه از خاصیت مضر و کشنده آنها خبر داشته باشند، تغذیه می کنند درحالی که روز بروز، و کم کم، مقدار زیادی

مواد چرکین که سرانجام به‌مرگ و نیستی منتهی خواهد شد در درون پیکرشان انباشته می‌شود. آیا شرط انصاف است که بگذاریم اشعار، آثار، و مصنوعات فاسد هنری، یک چنین اثری در روح و احساسات شهروندان ما باقی گذارند و سرشت و قریحه آنها را فاسد سازند؟ بگذار هنرمندان کشور ما بیشتر ازکسانی که استعداد تشخیص زشت از زیبا و قبیح از ملیح را دارند تشکیل شوند. در چنین محیطی که عرصهٔ فعالیت این‌گونه هنرمندان است جوانان ما در آغوش تندرستی و میان گلبانگها و مناظر زیبا بسر خواهند برد و از تمام خوشیهای حیات بهرمند خواهند شد. اثر نوشته‌ها و کارها و هنرهای زیبا، مانند نسیمی پاک و صحت‌آفرین که از قلمروی منزه و دلگشا برخاسته باشد به‌چشم و گوش آنها خواهد خورد و روحشان را از نخستین سالهای حیات به داشتن انس و علاقه به‌زیباییهای معقول زندگی عادت خواهد داد.

گلاکون: ای سقراط، هیچ تربیتی اصیلتر و شریفتر از این نوع تربیت که مشغول شرح دادنش هستی قابل تصور نیست.

سقراط: بنابراین، چنانکه می‌بینی، یاد دادن موسیقی[۶۲] به پاسداران آتی کشور بهتر از هر وسیلهٔ دیگری آنها را برای تقبل شغل آینده‌شان آماده خواهد ساخت زیرا وزنها و آهنگهای خوش، راه خود را به صحنه‌ها و گوشه‌های نامرئی روح بازمی‌کنند و قدرت خود را با منتهای شدت و تأثیر در این نقاط می‌گسترانندو در نتیجه روح را زنده‌تر و زیباتر می‌سازند. یکی از عالیترین نتایج تعلیم موسیقی همین است که تأثیر وزنها و آهنگهای خوب روح کسی راکه از آغازکار تربیت صحیح دریافت کرده است زیبا، و روان کسی راکه به طرزی ناصحیح پرورش یافته است زشت و ناخوشایند می‌سازد. یکی دیگر از نتایج یاد دادن موسیقی به‌کسی که پایهٔ تربیتش صحیح است همین است که چنین تربیتی هرآنگاه که با ظرافت و زیبایی روح (که ناشی از تعلیم موسیقی است) توأم شد و به‌ژرفنای وجود انسان نفوذکرد، به‌کسی که در

۶۲. در سرتاسر این مکالمه، همچنانکه قبلا هشدار داده شد، اصطلاح موسیقی باید در مفهوم وسیع آن (اشعار، آثارحماسی، ساز، آواز، رقص) تعبیر گردد و نه در مفهوم تنگ ومحدود آن به معنای مصطلح امروز.

معرض تأثیر آن قرار گرفته است فرصت و توانایی خواهد داد که با کمال فطانت و دوراندیشی تمام آن خطایا و نقایصی را که در هنر و طبیعت وجود دارد تشخیص دهد و با استفاده از غریزه زیباشناسی که اکنون در وجودش سایه گرفته، فقط چیزهای نیک و زیبا را به روح خود منتقل سازد و در همان ضمن که مظاهر حسن و زیبایی را تشخیص می‌دهد و آنها را با مسرت و شادمانی به‌ژرفنای روان خود جذب می‌کند رفتار و حرکات بیرونی‌اش نیز به‌تبعیت از زیبایی درونی اصیل و زیبا گردد. چنین کسی، حتی در عنفوان شباب و پیش از آنکه قادر به‌درک علل باشد که احساسات او را در قبال نیک و بد تحریک می‌کرده است، نفساً از چیزهای بد متنفر خواهد بود و بعداً که به مرحلهٔ کمال عقل رسید آن دوست مشفق و ناصرئی را که ملهم احساسات صحیح وی در زمان جوانی و ناآزمودگی بوده است خواهد شناخت و به نیرویی که او را در آن روزگار لغزش پذیر، از ارتکاب خطایا و افتادن به‌دام چیزهای زشت و ناخوشایند باز می‌داشته است، سپاس و تهنیت خواهد فرستاد.

گلاکون: ای سقراط، با تمام گفته‌های تو از صمیم قلب موافقم و تصدیق می‌کنم که جوانان ما، براساس همین دلایلی که شرح دادی، به‌طور حتم باید فن موسیقی را فرا گیرند.

ب. ژیمناستیک و تربیت بدنی

لغت ژیمناستیک، به‌مفهومی که افلاطون در نظر دارد، تربیت‌بدنی انسان را چه ازلحاظ ورزش و چه از لحاظ تغذیه دربر می‌گیرد. منظور اصلی و نهایی ژیمناستیک تولید صحت در بدن است، درست همچنانکه غرض از تعلیم موسیقی تولید اعتدال و هماهنگی در روح بود. به‌این دلیل، توفیق ژیمناستیک نیز به‌همان شرایطی که برای کامیابی در آموزش موسیقی لازم است، یعنی به‌سادگی و بی‌پیرایگی فن، بستگی پیدا می‌کند[۶۳]. به‌عبارت دیگر، درست همچنانکه دادن یک آموزش صحیح و هماهنگ در موسیقی به‌شهروندان یک کشور وجود قاضیان و

۶۳. رسالهٔ جمهـــود ، کتاب سوم، بندهای ۴۰۴ـ۴۰۳.

دادگاه‌ها را در آن کشور زاید می‌کند– زیرا نیاز اجتماع به‌این چیزها اساساً ناشی از عدم اعتدال (یعنی وجود خصیصهٔ افراط‌کاری) در شهروندان است — اجرای یک برنامهٔ صحیح ورزشی نیز پزشکان و داروگران را که وظیفه‌شان اعادهٔ بهبودی به‌تنهای ناسالم است بیکار و وجودشان را در اجتماع غیر لازم می‌سازد.[۶۴]

این قسمت از گفتار افلاطون با اصلاح و تعدیل نظری که موقتاً مورد قبولش قرار گرفته پایان می‌یابد. در آغاز کار افلاطون روی این فرض پیش می‌رفت که هدف ژیمناستیک منحصراً باید تربیت بدن باشد کما اینکه تنها هدف موسیقی تربیت روح است. مفهوم اندیشهٔ افلاطون در این مرحله این بود که شهروندانی که برای پاسداری تربیت می‌شوند باید به‌همان نحو از ژیمناستیک استفاده کنند که ورزشکارانی که هدف منحصر آنها تحصیل قدرت جسمانی است، معمولا می‌کنند. لکن در واقعیت‌امر [به‌نظرافلاطون] مهمترین اثر ژیمناستیک، نظیر اثر موسیقی، عبارت از آن تحول و دگرگونی است که‌در روح ایجاد می‌کند. ژیمناستیک نه‌تنها بدن انسان بلکه روحیه و خصلت درونی او را نیز سخت و سنگ‌آسا می‌سازد در حالی که تأثیر موسیقی، وی را به موجودی متمدن و انسان صفت (به‌مفهوم حقیقی این کلمه) مبدل می‌کند. از این قرار، تمرین و یاد گرفتن این دو فن (یعنی موسیقی و ژیمناستیک) برای تکوین نوعی سرشت مضاعف در پاسداران آتی جامعه لازم است و می‌تواند آنها را به مردانی نیرومند که‌قوت بدن و نیروی اراده دارند و در همان حال موجوداتی ملایم و عطوف و با احساسات هستند تبدیل کند. به عقیدهٔ افلاطون اگر بناست که پاسداران آتی جامعه برای انجام وظایفی که به‌عهده آنها واگذار خواهد شد از هر حیث مجهز و مهیا باشند هردوی این تربیتها باید به‌نحوی صحیح و معتدل و سازگار به‌آنها داده شود. منظور این است که تمرین زیاد در ژیمناستیک، شخصیت انسان را خیلی سخت و خشن می‌سازد، درست همچنانکه افراط در تعلیم موسیقی خصلت وی را بیش از حد لازم نرم و عطوف می‌کند.[۶۵]

سقراط: و از آنجا که دو اصل عمده در طبیعت بشر وجود دارد — یکی اصل سلحشوری و دیگری اصل فلسفی — به‌عقیده من یکی از خدایان

۶۴. جمهور، کتاب سوم، بندهای ۴۱۰-۴۰۴.
۶۵. جمهور، کتاب‌سوم، بندهای ۴۱۲-۴۱۰.

که متوجه این وضع بوده، دو فن مختلف که جوابگوی این دو اصل باشد به‌نوع بشر ارزانی داشته است، و منظورش این بوده که این دو اصل مهم را (نظیر سیمهای یک آلت موسیقی) آن اندازه سفت و شل بتوان کرد که سرانجام هماهنگی مطلوب میانشان ایجاد گردد.

گلاکون: به‌نظر من هم قصد خدایان همین بوده است.

سقراط: و هر آن کسی که موسیقی و ورزش را در زیباترین و معتدلترین میزان این دو فن به‌هم بیامیزد و هر دوی آنها را به‌بهترین وجهی با روح سازگار سازد، به‌حق می‌تواند یک موسیقیدان و هم‌آهنگساز حقیقی، به مفهومی بینهایت والاتر از وضع کسی که فقط تارها را کوک‌می کند، نامیده شود.

عبارت اخیر افلاطون قاعدتاً برای از بین بردن سوءتعبیری که دامنهٔ انتشارش خیلی وسیع است از هر حیث باید کافی باشد. مربیان سالهای اخیر غالباً چنین فکر کرده‌اند که روشهای معاصر برای دادن «فرهنگ جسمانی» یا «تربیت بدنی» به‌جوانان— با مقایسه با آن ورزشهای خشن و مسابقه‌های شدید که تا همین یکصدسال پیش گمان می‌رفت برای تربیت جسمانی شاگردان در مدارس کاملا کافی باشد— دارای جنبه‌های برجسته افلاطونی هستند. اگر نظر ما فقط معطوف به‌آن سعی و کوششی باشد که می‌خواهد زیبایی آمیخته به انضباط اعمال بشر را جانشین نیروی جسمانی خشن و عاری از فرهنگ سازد، در آن صورت باید قبول کرد که کلام مدعیان تا حدی به‌حقیقت نزدیک است. اما در مفهومی دیگر که اهمیت آن خیلی بیشتر است، روشهای ایام قدیم به‌مراتب افلاطونیتر از روشهای ازمنهٔ بعدی بوده‌اند. چنانچه از یکی از مدافعان روشهای قدیمی بخواهیم که ارزش تعلیمات ورزشی و تمرینات بدنی را برای جوانان توجیه کند، وی احتمالا چنین پاسخ می‌دهد که جوانان ما در خلال همین‌گونه تعلیمات بدنی، رموز پیکار زندگی را نیز فرا می‌گیرند— یعنی فرا می‌گیرند که در میدان زندگی نیز عیناً مثل میدانهای ورزش باید انتظار ضربه‌های سخت از حریفان داشت و درمقابل این‌گونه ضربه‌ها آه و ناله و هراس ازخود نشان نداد. یاد می‌گیرند که شکست را با روی باز و پیروزی را بی‌غرور و تکبر، استقبال کنند. خلاصه اینکه هدف تربیت بدنی بطورکلی ایجاد صفات مردانگی درجوانان و تبدیل کردن آنها به‌مردانی مهذب و بافرهنگ است. اگر جوابها از این قبیل باشند، در آن صورت

مفهوم آنها چیزی جز قبول همان اصل افلاطونی نیست که می‌گوید ارزش حقیقی تربیت بدنی را در آن نفوذ و تأثیری که در روح و خصلت انسان می‌بخشد باید جستجو کرد. اما نظر آنهایی که مدعی هستند که تناسب جسمانی و زیبایی‌اندام، خود بنفسه هدفهایی مستقلند که حتی بی‌توجه به‌آن نفوذ و تأثیری که در خوی و خصلت انسانی می‌بخشند ارزش نفسانی دارند، چنین نظری به هیچ‌وجه با اندیشهٔ افلاطون در این باره سازگار نیست.[۶۶]

تقسیم پاسداران به طبقات فرعی

برای دادن آموزش لازم به‌شهروندان، وجود آموزگاری که از عهدهٔ اجرای چنین برنامه‌ای برآید مورد نیاز خواهد بود:[۶۷]

سقراط: و اگر بنا باشد حکومتی که ما در صدد تأسیس آن هستیم پایدار بماند وجود یک چنین آموزگار و نابغهٔ فرمانروایی[۶۸]، همیشه در تشکیلات دولت مورد نیاز خواهد بود.

گلاکون: صحیح است و وجودش مطلقاً لازم‌خواهد بود.

سقراط: پس موقعی که اصول اساسی ما دربارهٔ آموزش و پرورش شهروندان روشن شده است دیگر چه‌فایده یا چه لزوم دارد که وارد جزئیات مربوط به‌نحوهٔ رقصها، شکارها، ورزش های شهروندان، یا مسابقه های اسب‌سواری آنها گردیم؟ همهٔ این چیزها، چنانکه دیدیم، تابع یک اصل کلی هستند و اکنون که به‌یافتن آن اصل موفق شده‌ایم کشف اصول و عناصر وابسته اشکالی نخواهد داشت.

گلاکون: بـه اطمینان خاطر می‌توانم بگویم که اشکالی نخواهد داشت.

۶۶. مطالب رساله جمهـور (کتاب نهم، بند ۵۹۱) کـه در صفحـات بعدی این کتاب نقل شده، مؤید این مطلب است.

۶۷. رساله جمهـور ، کتاب سوم، بندهای ۴۱۴-۴۱۲.

۶۸. اشارهٔ سقراط در اینجا به عبارتی است که در قطعهٔ مستخرجهٔ پیشین نقل شد. مقصود وی از نابغهٔ فرمانروا مردی است که در فن آمیختن موسیقی با ورزش (در معتدلترین میزان آن) خبره ومتخصص است.

سقراط: بسیار خوب، پس اکنون دقت کنیم و ببینیم که سؤال بعدی چیست؟ آیا نباید سؤال کرد که میان این شهروندان که تربیت می‌شوند چه کسانی فرمانروا و چه کسانی تبع و فرمانبر خواهند بود؟

گلاکون: مسلماً باید سؤال کرد.

سقراط: و فکر نمی‌کنم در این باره تردیدی جایز باشد که سالمندتران باید بر جوانتران حکومت کنند. چنین نیست؟

گلاکون: همین است که می‌گویی و صحت نظرت کاملا روشن است.

سقراط: و آیا بهترین آنها باید حکومت کنند؟

گلاکون: این نیز مسلم و بدیهی است.

سقراط: به‌تجربه می‌دانیم که میان کشاورزان بهترین افراد کسانی هستند که در دانستن اصول فن کشاورزی از همگنان برجسته‌ترند. چنین نیست؟ پس با در نظر گرفتن این معیار، از آنجا که رهبران و پاسداران آتی ما باید بهترین افراد میان طبقهٔ پاسداران باشند، آیا حقیقت جز این است که این پاسداران نیز در فن محافظت و سرپرستی دولت، باید از اقران و همگنان ممتاز باشند؟

گلاکون: حقیقت همین است که می‌گویی.

سقراط: و برای نیل به‌این مقصود همهٔ آنها به‌طور حتم باید عاقل و لایق و کاردان و کارور باشند و نسبت به کارهای دولت توجهی خاص مبذول دارند؟

گلاکون: صحیح است.

سقراط: و می‌دانیم که هر فرد انسانی، به اقرب احتمال، به‌آن چیزی که مورد عشق و پسند خاطرش باشد توجه بیشتری مبذول خواهد داشت؟

گلاکون: بیگمان چنین است.

سقراط: نیز به‌اقرب احتمال او به‌چیزی که فکر می‌کند با منافع خودش سازگارتر است— یعنی به‌چیزی که تقبل و انجام آن از هر کار دیگری در سرنوشتش مؤثرتر است— عشق و علاقهٔ قلبی خواهد داشت. چنین نیست؟

گلاکون: نظرت در این باره کاملا درست است.

سقراط: پس بناچار باید گزینشی در کار باشد. حال بگذار توجه خود را در میان این پاسداران به‌سوی آنهایی برگردانیم که برای انجام کارهایی

که به‌سود کشورشان هست از همه مشتاقتر و برای تقبل اعمالی که متضمن زیان مملکت است از همه بی‌میلترند.

گلاکون: دراین باره تردیدی نیست که این‌گونه افراد بهترین شهروندان ما خواهند بود.

سقراط: و وقتی این عده تعیین شدند باید همه‌شان را مورد مراقبت و نظارت نهایی قرار داد و دید که آیا قادر به‌حفظ تصمیم‌و ارادهٔ خود هستند یانه و آیا تحت‌تأثیر زور و جاه و عشوه وزرق وبرق، وظایف اصلی خود را نسبت به‌دولت فراموش می‌کنند یا نه. بالاخص باید دید که آیا در نتیجهٔ تأثیر همین عواملی که شمردیم هرگز متمایل به‌این می‌شوند که قید تعهداتی راکه نسبت به‌دولت پذیرفته‌اند از گردن بردارند؟

گلاکون: به‌من بگو ای سقراط، منظورت از این عبارت «قید وظیفه را از گردن برداشتن» چیست؟

سقراط: هم اکنون برایت روشن می‌کنم که منظورم چیست. منظورم این است که تصمیم و نیت انسان ممکن است به‌دو طریق از عرصهٔ فکرش خارج گردد: طبق اراده‌اش یا بر خلاف اراده‌اش. موقعی که ذهن انسان از چنگ باطلی خلاص شد یا اینکه چیز بهتری فرا گرفت، می‌گوییم که فکر و نیت قدیم وی از روی میل و اراده عوض شده است. اما موقعی که او را از درک حقیقت محروم کردند می‌گوییم که نیتش برخلاف اراده‌اش از بین رفته است.

گلاکون: ای سقراط، قسمت اول توضیح تو را دراین‌باره که چگونه ممکن است فکر و نیت انسان از روی میل و اراده عوض شود کاملا فهمیدم ولی معنی قسمت اخیر کلامت هنوز برایم روشن نیست و درست نمی‌فهمم که چگونه ممکن است نیتی برخلاف میل و ارادهٔ انسان عوض گردد؟

سقراط: چرا، چه‌اشکالی در درک این موضوع هست؟ مگر نمی‌بینی که مردم برخلاف میل و ارادهٔ خود از تحصیل خیر و به‌حکم ارادهٔ خود از ابتلا به‌شر محروم می‌شوند؟ آیا محروم شدن از حقیقت، عین زیان و به‌دست آوردن حقیقت، عین صلاح نیست؟ و آیا بامن موافق نیستی که درک کردن هر چیزی، به‌همان نحو که واقعاً هست، عین تملک حقیقت است؟

گلاکون: تا اینجا با تو موافقم که مردم گاهی برخلاف میل و ارادهٔ خود از درک حقیقت محروم می‌شوند.

سقراط: و آیا این محروم شدن غیر ارادی ناشی از دزدی، به‌کار بردن زور، یا استفاده از فوت و فن دلربایی نیست؟

گلاکون: با تمام این اوصاف هنوز مقصود ترا در نمی‌یابم.

سقراط: می‌ترسم که صحبتهای من هم، نظیر کلام بازیگران نمایشنامه‌های حزن‌آور، کدر و ظلمانی شده باشد در حالی که مقصودم خیلی روشن است. فقط می‌خواهم این موضوع را برای تو حالی کنم که فکر و نیت بعضیها در نتیجهٔ تبلیغ و وادار شدن به قبول مطلبی جدید، دگرگون می‌شود در حالی که نیت بعضی دیگر از مردمان با گذشت زمان، خود بخود فراموش می‌گردد. واضحتر صحبت کنم: تأثیر برهان قلب دستهٔ اول را می‌دزدد و گذشت زمان عین این دزدی را در مورد دستهٔ دوم انجام می‌دهد و من هر دوی اینها را دزدی می‌نامم. حال بگو ببینم آیا مقصود مرا بالاخره دریافتی؟

گلاکون: آری دریافتم.

سقراط: و مقصودم از آنهایی که نیتشان به‌حکم اجبار عوض می‌شود کسانی هستند که عقیدهٔ خود را در نتیجه برخورد با خشونت، شدت عمل، یا ابتلا به‌اندوه عوض می‌کنند.

گلاکون: درست می‌فهمم که چه می‌گویی و در آنچه می‌گویی کاملا مصاب هستی.

سقراط: پس در این صورت بامن هم‌آواز خواهی بود که مسحور شدگان کسانی هستند که عقیدهٔ خود را تحت تأثیر لذت (که اثری است لطیف و خوشایند) یا ترس (که اثری است خشن و ناخوشایند) عوض می‌کنند؟

گلاکون: آری حق باتست زیرا هر آن چیزی که انسان را اغوا کند می‌شود گفت که عقلش را می‌فریبد و نفسش را مسحور می‌سازد.

سقراط: از این قرار، چنانکه هم اکنون داشتم می‌گفتم، وظیفهٔ ما این است که تحقیق کنیم و ببینیم چه کسانی بهتر از همه می‌توانند پاسدار معتقدات شخصی خود دربارهٔ خیر و صلاح دولت باشند. مقصودم این است که باید بکوشیم و کسانی را بیابیم که به‌حفظ چیزهایی که حقیقتاً

فکر می‌کنند متضمن خیر و صلاح دولت است از صمیم‌قلب معتقد باشند و ایمانی را که در این زمینه پیدا کرده‌اند سرمشق و راهنمای زندگی خود قرار دهند. برای کشف این موضوع چاره‌ای نیست جز اینکه در خفا مراقب اعمال و حرکات این‌گونه شهروندان که در جبینشان نور پیشوایی می‌درخشد باشیم و همهٔ آنها را از همان عنفوان جوانی به‌انجام کارهایی که احتمال فراموش کردن، فریفته‌شدن، یا گول خوردن در آنها خیلی زیاد است وادار سازیم. سپس آنهایی را که از محک آزمایش سربلند بیرون آمدند و نشان دادند که هرگز گول نمی‌خورند و هرگز چیزی را فراموش نمی‌کنند به‌عنوان پاسداران آتی کشور برگزینیم و بقیه را که ازعهدهٔ این آزمایش برنیامده‌اند مردود بشناسیم. به‌عقیدهٔ من، راه صحیح برگزیدن فرمانروایان آتی کشور همین است و جز این راه دیگری نمی‌بینم. عقیدهٔ تو چیست؟

گلاکون: عین همین عقیده‌ای که تو ابراز کردی.

سقراط: پس در دوره‌ای که اینان مرحلهٔ آزمایش را طی می‌کنند همه‌شان را به‌عمد باید با رنج و محنت آشنا سازیم و نیز اوضاعی پیش آوریم که در عالم تصمیم آنها بین حس انجام‌وظیفه و حس حفاظت از منافع شخصی اصطکاک ایجاد شود وآن وقت دقت کنیم و ببینیم که کدامیک از این دو حس را بر دیگری غلبه می‌دهند زیرا من به‌راستی معتقدم که شخصیت و خصایص فطری پاسداران آتی در جریان این گونه اصطکاکها و استقامتها بهتر مکشوف می‌شود.

گلاکون: روشی که تجویز می‌کنی از هر حیث صحیح است.

سقراط: آنگاه می‌رسیم به آزمایش سوم که آخرین محک تجربه ما در این زمینه است. دراین مرحله باید نیروی استقامت‌وتوانایی روحی پاسداران‌رابا به‌کاربردن‌وسایل اغواوافسونگری‌بیازماییم‌وازنحوهٔ‌رفتاروعکس‌العملشان در قبال این تعبیه جدید آگاه گردیم. وضع آنها در این مرحله بی‌شباهت به‌وضع سوارکارانی نیست که بر اسبان جوان و سرکش سوارند و میان غوغا و همهمهٔ تماشاگران به‌هرسو می‌تازند تا پردلی یا ترسویی خود را به اثبات رسانند. ما نیز به‌همین ترتیب باید جوانان خود را قبلا با مظاهر رنج و وحشت و سپس با محیط عیش و لذت آشنا سازیم و به‌کمک این وسایل که حتی دقیقتر از کوره‌های زرگدازی هستند عیار

فطری آنها را کشف کنیم و ببینیم که آیا برای مقاومت در مقابل تمام آن فریبها و افسونگریها که در دوران زمامداری به‌سبار کبادشان خواهد آمد مجهزند یا نه. آیا رفتار شریف و فسادناپذیر خود را در قبال این گونه مظاهر اغواگری همچنان حفظ می کنند یا نه. وآیا درقبال آن آموزش اصیل موسیقی که دریافت کرده‌اند نگهبانان خوبی از نفس خود هستند یا نه، به‌عبارت دیگر آیا آن صفات موزون و هماهنگ را که در اثر آموختن موسیقی کسب کرده‌اند در عالیترین سطح آن کما کان حفظ می کنند یا نه. هر آن کسی که ازکوره این سه آزمایش در سه دورهٔ مختلف زندگی— در دوران کودکی، در عنفوان جوانی، و در مرحلهٔ بلوغ— پیروز و منزه بیرون آمد باید به‌عنوان فرمانروا و پاسدار کشور برگزیده شود. چنین کسی چه در حال حیات و چه در دوران پس از مرگ، باید مورد تجلیل و احترام قرارگیرد به‌این معنی که در زندگی به تحصیل بزرگترین نشانهای افتخار نایل آید وپس از مرگ نیز در تابوت و مرقد بزرگان به‌خاک سپرده شود. اما از آن طرف، کسانی را که در این امتحان شکست خورده‌اند باید بی‌هیچ قید و ملاحظه کنار گذاشت و از آنها برای کشور پاسدار و فرمانروا درست نکرد. نظر قطعی‌من همین است که بیان کردم وجداً براین عقیده‌ام که حکمرانان و حافظان منافع کشور باید از همین طریق و به همین شیوه برگزیده شوند. درعین‌حال این را نیز بگویم که روی همهٔ این مطالب به‌طور کلی صحبت می کنم و هیچ گونه ادعایی ندارم که گفتارم درهر موردی دقیق یا اینکه از هر عیب و ایرادی منزه است.

گلاکون: و من هم به‌طور کلی با تمام حرفهای تو موافقم.

سقراط: و شاید بهتر این باشد که ما کلمهٔ پاسدار را، در مفهوم دقیق و کامل آن، منحصراً به همین طبقهٔ ممتاز و عالی که برای حکمرانی و زمامداری انتخاب می‌شوند اطلاق کنیم زیرا همینها هستند که ما و دیگر شهروندان را از دشمنان داخلی و خارجی حراست می کنند. به عبارت دیگر، قدرت و تدبیرشان مانع از این می‌شود که دشمن خارجی اراده زیان زدن و دشمن داخلی قدرت زیان زدن به‌مصالح ما را پیدا کند. اما آن دسته از جوانان کشور که در بدو این مباحثه جزء پاسداران حساب شدند اکنون که صفات و خصایل مهم پاسداران به‌نحو کافی

روشن شده است، بهتر است که جملگی به عنوان دستیاران و حامیان اصولی که رهبران کشور وضع می‌کنند نامیده شوند و از اطلاق عنوان شامخ پاسداری به‌آنها خودداری گردد.

گلاکون: با عقیدهٔ تو، ای سقراط، کاملا موافقم.

داشتن حکومت، خصیصهٔ اساسی جامعهٔ سیاسی است

خواننده‌ای که این مباحثات را تا اینجا خوانده است ممکن است چنین فکر کند که افلاطون بیش از آن اندازه که لازم بوده در بارهٔ پاسداران و شیوهٔ تربیت آنها قلمفرسایی کرده است. اما اگر کمی بیشتر دقت کند می‌فهمد که صفحات وقف شده به‌این موضوع، با در نظر گرفتن اهمیت موضوع، به‌هیچ وجه خارج از تناسب نبوده است زیرا با معرفی طبقهٔ پاسداران و تشریح مراحل تربیت آنها، دولت مورد نظر افلاطون (دولت افلاطون) اینک تکمیل شده است. وجود این طبقه آن عامل مهم و اساسی را که برای ایجاد جامعهٔ سیاسی ضرورت دارد تأمین می‌کند و آن چیزی را که در ساختمان دولت بدوی وجود نداشت و توسعهٔ شهر تجملی نیز قادر به‌تأمین آن نشد اکنون در اختیار دولت افلاطونی می‌گذارد.

به‌نظر افلاطون هر جامعهٔ سیاسی باید دارای دو چیز باشد — دوچیزی که بودن آنها چنین جامعه‌ای را از سایر جوامع انسانی ممتاز و متفاوت می‌سازد: یکی از این دو چیز عبارت از وجود هیئتی‌حاکم یا فردی حاکم در جامعه است (زیرا خود این موضوع که حاکم جامعه، فردی واحد یا هیئتی متشکل از این گونه افراد باشد در نظر افلاطون اهمیت فرعی و ثانوی دارد). وظیفهٔ خاص این هیئت حاکم عبارت از تشخیص منافع کلی همگان و انتخاب بهترین راه برای تأمین آن منافع است. از این جهت، آن «شهر بدوی» و آن «اجتماع نخستین» که پایه‌اش به‌وسیلهٔ سقراط در جمهوری افلاطون ریخته می‌شد (و گلاکون آن‌را به‌عنوان کنایه شهر خوکان نامید) به‌همین یک دلیل که هئیت حاکم وطبقهٔ فرمانروا نداشت، جامعه سیاسی خوانده نمی‌شد. در آن شهر، چنانکه دیدیم، هر طبقه‌ای وقت خود را صرف تعقیب یک مشغلهٔ بخصوص که متضمن مصلحت خاصی بود (رویاندن غلات، ساختن خانه‌ها، درست کردن کفش یا تأمین یک نوع نیازمندی دیگر) می‌کرد و خیر و صلاح جامعه— یعنی به‌واقع حیات جامعه— بستگی به‌حفظ

تشکیلاتی داشت که این مشاغل گوناگون را به‌هم ارتباط می‌داد و هماهنگی و تناسب لازم میانشان را حفظ می‌کرد. سر بقای این تشکیلات در آن «شهر نخستین» همین بود که غریزهٔ انسانی و قانون طبیعت متفقاً از چنین بقائی حمایت می‌کردند کما اینکه از بقای تشکیلات همانند در جوامع حیوانات (یعنی در جوامعی که فاقد تشکیلات سیاسی هستند) حمایت می‌کنند.

فرق جامعهٔ سیاسی (که اوضاع و شرایط آن برای زندگی کردن موجودات معقول و متفکر درست شده) با جوامعی از آن قبیل که هم‌اکنون شرح دادیم در این است که جامعهٔ سیاسی «نظارت مبنی برمقصود» را جانشین «غریزه صرف» می‌سازد و این منظور را با وارد کردن طبقهٔ مؤثری (طبقهٔ پاسداران) که وظیفهٔ اختصاصی آنها توجه به‌مصالح کلی دولت و شهروندان است تأمین می‌نماید.

اما آن چیز دوم، که باز وجودش در این اجتماع جدید ضرور است، به‌واقع چیز تازه‌ای نیست بلکه معکوس همان چیز اول است. چنانکه دیدیم هر جامعه سیاسی به‌وجود طبقه‌ای حاکم یا فردی حاکم که شغلی مجزا از سایر طبقات دارد نیازمند است. اما این طبقه، یا این فرد حاکم، هیچکدام مجاز نیستند که نیرو و مساعی خود را صرف تأمین منافع طبقاتی یا انفرادی (به‌صورتی مجزا از منافع بقیهٔ شهروندان) سازند و اگر چنین وضعی پیشامد کرد نتیجه‌اش انهدام و متلاشی شدن هدفی خواهد بود که تشکیلات اجتماع در درجه اول به‌قصد تحقق بخشیدن به‌آن به‌وجود آمده است. به‌این دلیل بخش عمده‌ای از مقررات وقوانین بعدی افلاطون به‌این قصد در منشور اساسی دولت مطلوبش گنجانده شده است که وسوسهٔ حفظ منافع شخصی را از وجود پاسداران سلب کند و انگیزه‌های مفسد را که ممکن است باعث انحراف آنها از خط مشی صحیح یا غفلت از حفظ منافع عام گردد از حریم نفس‌شان دور سازد.[۶۹]

اکنون که با طبقهٔ پاسداران و وظایف آنها آشنا شدیم هنگام آن رسیده‌است که افلاطون اندیشهٔ نهایی خود را در بارهٔ دولت با عباراتی که در زیر نقل می‌گردد خلاصه کند و به‌پایان رساند:[۷۰]

۶۹. در بارهٔ این موضوع شرح وبسط بیشتری در قسمتهای تالی این کتاب داده خواهد شد.

۷۰. جمهوری، کتاب چهارم، بندهای ۴۲۷-۴۳۴ (با حذف بعضی قسمتهای غیرمهم).

منشور تکمیل شدهٔ دولت

سقراط: ولی بالاخره میان همهٔ این چیزها که تشریح و توصیف شدند آن چیز اصلی که ما همه به‌دنبالش می‌گردیم، آن عدالتی که در جستجویش هستیم، کجاست؟ به‌من بگو، ای پسر آریستون، این مطلوب نهفتهٔ ما کجاست؟ اکنون که شهر مورد نظرمان تأسیس و مشاغل شهروندان آن تعیین شده است شمعی روشن کن و پیش بیفت که شاید دامن مجهول را بدست آوریم. برادرت پولیمارخوس و باقی دوستان را هم خبر کن که در این جستجو به‌ما کمک کنند. بگذار در گوشه‌و کنار این شهر و در بیخ و بن تشکیلات آن بگردیم و ببینیم که عدالت در کجا و بیدادگری در کجاست؟ ببینیم اختلاف حقیقی آنها در چیست و کدامیک از این دو، اعم از آنکه به‌چشم خدایان و افراد بشر برسند یا نرسند، انسان را خوشبخت می‌سازند؟

گلاکون: ای سقراط، استمداد کردن تو از ما بیمعنی است. مگر نه این بود که در بدو مباحثه قول دادی که شخصاً دنبال این مجهول بگردی و دامن آن را به کف آوری؟ مگر نگفتی که در نظر تو مضایقه از کمک کردن به‌دیگران (برای کشف عدالت) نوعی معصیت و ناپارسایی است؟

سقراط: چرا، انکار نمی کنم که چنین قولی به‌شماها داده‌بودم ولی آن را به‌یاد نداشتم. اما اکنون که تو مرا به وعده‌ام واقف کردی ایفای آن را به‌گردن می‌گیرم، مشروط بر اینکه شما نیز در این جستجو یار و همپای من باشید.

گلاکون: پیش بیفت ما همه همراهت هستیم.

سقراط: بسیار خوب، اکنون امیدوارم که ما همگی بتوانیم از این راه که پیشنهاد می کنم به کشف مطلوبمان نایل گردیم. مقصودم این است که جستجوی خود را با این فرض شروع کنیم که دولت ما، در صورتی که نظم و ترتیب آن به‌خوبی داده شده باشد، از هر حیث کامل و پرداخته است.

گلاکون: در این باره هیچ تردیدی نیست.
سقراط: و چون کامل است پس صفات عقل، شجاعت، اعتدال، و عدالت را داراست؟[۷۱]
گلاکون: این هم واضح است.
سقراط: و هر کدام از این خواص که وجودش درداخل دولت کشف نشده با مقایسه با آن خواصی که کشف شده است در حکم کبود و باقیماندهٔ موضوع خواهد بود. این طور نیست؟
گلاکون: حرفت درست، اما مقصودت چیست؟
سقراط: گوش کن: ما ممکن است در پی‌یافتن چیزی که جزئی از مجموع چهار چیز است باشیم (حالا این چهار چیز چه هست یا چه خواهد بود آن دیگر سهم نیست). در چنین موردی قضیه از دو حال خارج نیست: یاآن چیزی که مشغول کشف کردنش هستیم از همان آغاز کار برایمان معلوم و آشناست که در آن صورت برای یافتنش احتیاج به‌تحمل زحمت زیاد نخواهد بود، یا اینکه وضع قضیه چنان است که سه‌چیز از این چهارچیز قبلا برایمان کشف شده است در آن صورت «جزءچهارم» را که مجهول است با یک عمل سادهٔ تفریق که نتیجه کم کردن سه از چهار است می‌توان بدست آورد.
گلاکون: استدلال تو، ای سقراط، کاملا صحیح است.
سقراط: پس در این صورت آیا نباید عین این روش را برای کشف فضایل اصلی بشر که عدهٔ آنها نیز تصادفاً چهار است به کار برد؟
گلاکون: آشکار است که باید همین روش را به کار برد.
سقراط: اما در میان فضایل چهارگانه دولت، اولین قسمت این فضایل که به‌چشم می‌خوردعقل و خردمندی‌است. و در این مورد نوعی خصوصیت و علت استثنائی می‌بینیم.
گلاکون: چطور؟

۷۱. خواننده لابد متوجه است که این صفات همان «فضایل چهارگانه» افلاطونی هستند. افلاطون روی این‌فرض پیش می‌رودکه چون انسان خوب حتماً دارای این چهار فضیلت است پس دولت کامل هم (که بالاخره از انسانهای کامل درست‌شده) باید دارای همین چهار فضیلت عمده باشد.

سقراط: ببین: هرآنگاه که ما از دولتی که تا کنون مشغول وصفش بوده‌ایم به‌عنوان دولتی عاقل نام ببریم، مقصودمان این است که رأی و تصمیم و اندرز چنین دولتی از هر حیث به‌خیر و صلاح شهروندان است.

گلاکون: کاملا درست است.

سقراط: در عین حال واضح است که رأی‌و صوابدید خوب، نوعی معرفت و دانایی است زیرا که افراد بشر فقط به کمک علم و معرفت، و نه به یاری جهل و نادانی، می‌توانند ناصحان و رایزنان خوبی باشند.

گلاکون: این‌هم واضح است.

سقراط: و سابقاً در این‌باره بحث کرده و دریافته‌ایم که هر دولتی جامع انواع و اقسام معرفتهاست.

گلاکون: البته.

سقراط: مثلا معرفت نجار نوعی معرفت حرفه‌ای است؛ ولی آیا می‌توان چنین معرفتی را از آن نوع معرفتها که در رأی و بصیرت یک دولت شهری مؤثر باشد به‌شمار آورد؟ آیا می‌شود هیئت حاکم شهری را فقط به‌این دلیل که در فن نجاری سر رشته دارند، حکامی عاقل و دانا شمرد؟

گلاکون: به‌هیچوجه. چون تنها نتیجه‌ای که از علم و معرفت نجار نصیب شهر می‌شود بلند آوازه شدن آن شهر در فن نجاری است.

سقراط: پس در این صورت ما حق نداریم شهری را فقط به‌این دلیل که از نوعی معرفت اختصاصی بهره‌مند است— مثلا طریقهٔ ساختن و به کار بردن ابزارهای چوبی را بهتر از دیگران می‌داند— شهری عاقل خطاب کنیم و به‌این نتیجه برسیم که رأی همهٔ حاکمان آن شهر دربارهٔ مصالح عموم شهروندان صحیح و عاقلانه است.

گلاکون: راست می‌گویی و مسلماً چنین حقی نداریم.

سقراط: و به‌همین دلیل اگر شهری در ساختن کوزه‌های سفالین شهرت یافت، یا اینکه در یکی از فنون همانند ورزیده شد، آیا به‌عقیدهٔ تو می‌شود چنین شهری را خردمند نامید؟

گلاکون: هیچ کدام ازاین دلایل خردمند بودن آن‌شهر راتوجیه‌نمی کند.

سقراط: یا فرضاً به این دلیل که کشاورزانش در فن کشت و کار وحاصلخیز کردن زمین خبره هستند، آیا می‌شود گفت که آن شهر عاقل است؟

چون می‌دانیم که داشتن کشاورزان خوب فقط شهرت کشاورزی نصیب آن شهر می کند.

گلاکون: آری حق مطلب همین است که می‌گویی.

سقراط: بسیار خوب، اکنون به‌من بگو، ای گلاکون، آیا در این دولت نوساختهٔ ما و در میان شهروندان آن معرفتی بخصوص هست که به جای اینکه هادی و اندرزگر آنها در مسائل اختصاصی باشد، نسبت‌به کل مصالح جامعه رهنمایی کند[۷۲] و این نکته را که: «چنین دولتی چگونه می‌تواند با مسائل خود، و مسائل دولتهای دیگر، مواجه گردد» همیشه در مد نظر داشته باشد؟

گلاکون: تردیدی ندارم که چنین معرفتی وجود دارد.

سقراط: در این صورت باید دید سرشت این معرفت و ماهیت این دانایی چیست و آن را در کدامیک از شهروندان می‌شود پیدا کرد؟

گلاکون: این معرفتی که از من‌سؤال می کنی جزء دانایی اختصاصی پاسداران است و علی‌الاصول میان کسانی که هم اکنون دربارهٔ صفات و خصایل آنها به‌عنوان شهروندان کامل بحث می کردیم یافت‌می‌شود.

سقراط: چنین معرفتی لابد شهرتی هم نصیب شهر می کند. آیا می‌توانی به‌من بگویی که این شهرت چیست و شهری که پاسداران آن از یک چنین معرفت و دانایی اختصاصی بهره‌مند باشند تحت چه‌عنوانی مشهور و شناخته می‌شود؟

گلاکون: تحت عنوان «شهر عاقل» یعنی شهری که دارای رهبران و رایزنان خردمند است و حقیقتاً به شیوهٔ عقل و درایت اداره می‌شود.

سقراط: و در چنین شهری آیا شمارهٔ پاسداران حقیقی بیشتر است یا عدهٔ آهنگران؟

گلاکون: واضح است که آهنگران.

سقراط: و آیا حقیقت جز این است که در چنین شهری، با مقایسه بادیگر طبقات که هرکدام در رشته‌ای یا حرفه‌ای تخصص دارند، طبقهٔ پاسداران از همه محدودتر و کم عضوتر است؟

گلاکون: کاملا درست است و شمارهٔ آنها از هر طبقهٔ دیگر کمتر است.

سقراط: و از آنجا که کوچکترین قسمت یا کوچکترین طبقهٔ اجتماع هستند،

۷۲. برای درک اهمیت این جمله بنگرید به قسمتهای قبلی این کتاب.

به‌علت همین دانایی و معرفتی که نیروی مشترک طبیعت و تربیت به آنها بخشیده است، در هر شهری که زمامدار و مصدر امور باشند آن شهر را دانا و خردمند خواهند کرد زیرا شهری که این‌گونه اشخاص در آن به‌مقام فرمانروایی برسند از هر حیث با موازین طبیعت هماهنگ است و خود طبیعت چنین خواسته است که حکام آن (که از معرفت و سجایای زمامداری بهره‌مندند) نسبت به‌تمام طبقات دیگر در اقلیت باشند.

گلاکون: گفتارت به‌حد اعلا صحیح است.

سقراط: از این قرار، ماهیت و مکان یکی از این چهار فضیلت که در جستجویش بودیم کشف شد و فهمیدیم که محل آن، در داخل تشکیلات دولت، کجاست؟

گلاکون: آری، این قسمت از مجهول ما کشف شد واگر عقیدهٔ ناچیز مرا بخواهی به‌نحو رضایت بخشی هم کشف شد.

سقراط: اکنون می‌رسیم به‌آن صفت دوم، یعنی شجاعت، که هر دولتی که صاحب آن باشد به حق می‌تواند «دلیرودلاور» نامیده شود. در این موردنیز کشف حقیقت، یعنی پیدا کردن محلی که این خصیصه ممتاز در آن قرار دارد، به‌عقیدهٔ من چندان دشوار نیست.

گلاکون: مقصودت چیست؟

سقراط: مقصودم این است که وقتی مردم دولتی را شجاع یا ترسو خطاب می‌کنند منظورشان همهٔ آن افرادی که در داخل مرزهای دولت‌زندگی می‌کنند نیست، بلکه همیشه به‌قسمتی ازآن مردم می‌اندیشند که شغلشان مبارزهٔ مسلح و جنگیدن به‌نفع دولت است.

گلاکون: حق باتست و مردم همیشه دربارهٔ این طبقه می‌اندیشند.

سقراط: باقی شهروندان ممکن است دلیر یا ترسو باشند. اما تصور نمی‌کنم که درنتیجهٔ شجاعت یا ترسویی آنها بشود شهری را دلیر یا ترسونامید. فقط دلیری یا ترسویی صنف سرباز است که می‌تواند شهری را بهنام یا بدنام سازد. چنین نیست؟

گلاکون: چرا، کاملا چنین است.

سقراط: آوازه شجاعت هر شهر ناشی از وجود عده‌ای است در آن شهر که شخصیتی دلیر و ممتاز دارند و عقاید مربوط به‌چیزهایی را که باید از

آنها ترسید یا نترسید همیشه در قبال هر پیشامدی، به‌همان نحو که از قانونگذاران رسمی شهر آموخته‌اند، حفظ می‌کنند. تصور می‌کنم عقیدهٔ تو نیز همین باشد؟

گلاکون: ای سقراط، دلم می‌خواهد که گفتهٔ تو را یکبار دیگر بشنوم زیرا حقیقت این است که تصور نمی‌کنم منظورت را درست فهمیده‌باشم.

سقراط: مقصودم این است که شجاعت نوعی نجات و رستگاری است.

گلاکون: نجات از چه؟

سقراط: نجات از عقاید غلط دربارهٔ چیزهایی که قابل ترسند و به‌دست آوردن عقاید صحیح در این باره. فهمیدن اینکه انسان از چه‌چیزهایی حقیقتاً باید بترسد. درک‌کردن ماهیت این قبیل چیزها، و خلاصه ترسیدن از چیزهایی که نفوذ و قدرت قانون صحت و صولتشان را در ذهن شهروندان حک‌کرده است. و منظورم از آن شرط اختصاصی که به کلام خود افزودم و گفتم که اینان باید بتوانند عقایدی را که از آموزگاران و قانونگذاران خود آموخته‌اند «در هر حال و تحت هر شرایطی» حفظ کنند همین بود، زیرا که انسان شجاع حقیقتاً باید بتواند از عقیدهٔ خود در قبال هر نوع رنج و شادی، هر نوع تهدید و تطمیع، پاسداری کند و آن را به‌زودی از دست ندهد. آیا مایلی که منظور خود را با ذکر مثالی مجسم سازم؟

گلاکون: آری، ای سقراط، منتی بر من گذار و مثالی عرضه کن.

سقراط: هیچ دیده‌ای که رنگرزان موقعی که می‌خواهند پشمی را رنگ کنند و آن را به‌صورت عنابی مخملی درآورند کار خود را با انتخاب پشمهای سفید رنگ شروع می‌کنند؟ این رنگرزان، پشمی را که تهیه کرده‌اند قبلا با منتهای دقت و زحمت شانه می‌کنند و منظورشان این است که زمینهٔ سفید پشم، رنگ ارغوانی را به‌خود جلب کند. سپس عمل رسمی رنگ‌آمیزی شروع می‌شود و پس از طی مراحل لازم پایان می‌یابد. و آن منسوجی که بدین طریق رنگ آمیزی شده باشد رنگی ثابت وپایدار به‌خود می‌گیرد به‌حدی که شستشوهای بعدی، چه در آب ساده‌و چه به کمک چوبک و قلیا، هیچ کدام نمی‌توانند طراوت و رنگ گلگون آن را بزدایند. اما موقعی که از این ترتیبات قبلی غفلت بشود و زمینه پشم برای جذب کردن رنگ آماده نگردد، عمل رنگرزی به‌خوبی صورت

نمی‌گیرد و تو خودت حتماً دیده‌ای که رنگ ارغوانی یا هر رنگ دیگری که به‌این‌گونه پشمها زده شود چه‌گونه سطحی وناثابت ازآب درمی‌آید.

گلاکون: آری حق باتست و من از این قبیل رنگهای سطحی که بینهایت مات و مهمل جلوه می‌کنند، بسیار دیده‌ام.

سقراط: با این مقدمه، اکنون بهتر می‌توانی بفهمی که هدف ما از انتخاب سربازان و آموختن ورزش و موسیقی به‌آنان چه‌بود. به‌کمک این دوفن ما نفوذی به‌آنها تلقیح می‌کردیم که همه‌شان را برای جذب‌کردن رنگهای ثابت قوانین، در بهترین شکل و سیمای آن، آماده می‌کرد. هدف تعلیم و تربیت آنها این بود که عقاید صحیح و لازم دربارهٔ اینکه خطر حقیقی چیست، چه‌چیزی قابل ترس است، یا هر موضوع دیگر، چنان در ذهن و وجدانشان تثبیت شود که نظیر رنگهای ثابت با گذشت زمان زایل نگردد و در مقابل عناصر شوینده روزگار — سرور، لذت، اندوه، شهوت، یعنی خلاصه عواملی که برای محوکردن اثرات تعلیم وتربیت و تبدیل‌کردن‌انسان به موجودی فاسد، از هر مادهٔ رنگبری مؤثرترند — ایستادگی ورزد. و این قوهٔ نجات که شهروندی را پای‌بند عقاید صحیح بدان‌سان که از قانونگذاران و آموزگاران خود آموخته است می‌سازد و فرق میان ترس حقیقی و ترس مجعول را به او یاد می‌دهد، من این قوه را شجاعت می‌نامم و تا موقعی که تو با استعمال این لغت مخالف‌نباشی آن را به‌همین اسم خواهم نامید.

گلاکون: ولی ای سقراط، من کوچکترین مخالفتی با استعمال این نام ندارم زیرا اگر نظر تورا درست درک‌کرده باشم مقصودت از شجاعت حقیقی با این توضیحاتی که در پیرامون آن دادی، این است که نگذاری شجاعت بدلی در ردیف شجاعت حقیقی قرارگیرد. به‌حقیقت، ای سقراط، منظور تو این است که آن شجاعتی که فرضاً جانوری وحشی یا برده‌ای نافرمان از خود نشان می‌دهد، با شجاعتی که قانون و تربیت در روح انسان ایجاد می‌کند فرق دارد و برای شجاعت حیوانی نام دیگری باید اندیشید. آیا منظورت همین بود یا نه؟

سقراط: کاملا همین بود و منظورم را درست درک‌کرده‌ای.

گلاکون: در این صورت آیا می‌توانم شجاعت را به‌همان نحوکه هم اکنون شرح دادی استنباط‌کنم؟

سقراط: البته که می‌توانی. و شاید اگر کلمه موصوف را اندکی اصلاح کنی و به جای شجاعت مطلق، اصطلاح «شجاعت شهروند» را به کار بری به‌حقیقت نزدیکتر خواهی بود. ولی از اینجا به‌بعد دیگر با شجاعت کار نداریم زیرا تا جایی که به مقصودتان کمک شده باشد دربارهٔ آن صحبت کرده‌ایم و اگر به‌جستجو و آزمایش خود کماکان ادامه‌می‌دهیم، هدفمان پیدا کردن عدالت است.

گلاکون: حق باتست.

سقراط: بسیار خوب، اکنون دو فضیلت دیگر باقی مانده است که باید ماهیت و مسکن آنها را در داخل دولت کشف کرد. این دو صفت باقیمانده عبارتند از اعتدال و عدالت و یافتن صفت اخیر، هدف اصلی فعالیت و تکاپوی ماست.

گلاکون: کاملا صحیح است.

سقراط: آیا می‌توان عدالت را بی‌تحمل زحمت برای یافتن اعتدال کشف کرد؟

گلاکون: هیچ نمی‌دانم که آیا می‌توان از این راه به مقصود رسید یا نه. و به‌هر تقدیر مایل هم نیستم که پدید شدن عدالت با ناپدید شدن اعتدال توأم گردد. از این جهت بیمیل نیستم که تو این عنایت را در باره‌ام مبذول داری و اعتدال را قبل از عدالت بررسی کنی.

سقراط: تقاضای تو بسیار موجه است و هیچ‌گونه عذری برای رد کردنش ندارم.

گلاکون: پس در این صورت عنایتی کن و تشریح اعتدال را پیش‌بینداز.

سقراط: درخواست تورا می‌پذیرم و به‌همان سان که مایلی عمل می‌کنم. فضیلت اعتدال، تاجایی که در حال حاضر می‌توان تشخیص داد، از مزایای هماهنگی و همنوازی بیشتر بهره‌مند است تا صفاتی که تاکنون تشریح شده‌اند.

گلاکون: چطور؟

سقراط: ببین، اعتدال چیزی نیست جز منظم کردن بعضی لذات و تمایلات و شهوتها و قرار دادن آنها تحت نظارتی مؤثر. و عجب‌تر اینکه این حرف من، به‌تلویح، در آن ضرب‌المثلی که می‌گوید «انسان برنفس خود حکمفرماست» بیان شده است و ضرب‌المثلهای دیگر از همین‌قبیل

ممکن است در زبان مادری ما رایج باشد.

گلاکون: بلاشک چنین است.

سقراط: اما مواظب باش که در این عبارت «انسان سرور نفس خویش است» تعبیری هجو و بیمعنی وجود دارد چونکه انسان سرور، در عین حال خدمتگزار، و انسان خدمتگزار، درعین حال سرور است. و در این شیوهٔ گفتار همیشه شخص واحدی در نظر است.

گلاکون: مسلماً چنین است.

سقراط: به‌عقیدهٔ من، مفهوم ضرب‌المثلی که هم اکنون برایت ذکر کردم این است که در روح هر انسان دو عامل متضاد وجود دارد. عامل خیر و عامل شر. موقعی که خیر برشر چیره شد می‌گویند که انسان بردیو باطن خود غلبه کرده و فرمانروای نفس اماره شده است و تشریح این وضع همیشه با ستایش از کسی که بر قسمت شریر نفس خود چیره شده توأم است؛ اما موقعی که نیروی خیر در باطن انسان به‌ضعف گرایید و به‌علت آموزش غلط یا آمیزش خطا مغلوب شر گردید— و نباید فراموش کرد که قلمرو خیر در داخل وجود انسان همیشه کوچکتر از فراخنای شر است— آن وقت انسان مغلوب در معرض سرزنش قرار می‌گیرد و می‌گویند که وی مطیع نفس اماره شده و اصول و مسلک خود را از دست داده است.

گلاکون: با گفتارت موافقم زیرا متکی به‌دلیل است.

سقراط: اکنون با همین معیار به دولت نوساختهٔ ما نگاه کن و مطمئن باش که در تشکیلات آن نیز یکی از این دو شرط محقق است زیرا که در نفس دولت نیز، مثل نفس افراد، نیروهای خیر و شر با هم گلاویزند و هر دولتی که در آن کلمات «اعتدال» و «تسلط بر نفس» همان‌معانی ذکر شده در گفتگوی ما را بدهد یعنی حاکی از غلبهٔ نیروهای خیر بر قوای شر باشد، چنین دولتی به‌حق می‌تواند سرور و فرمانروای خود نامیده شود.

گلاکون: می‌بینم که درآنچه می‌گویی حق داری.

سقراط: از اینها گذشته، بگذار به این حقیقت نیز توجه کنیم که لذات بغرنج، تمایلات گوناگون، رنجها، و دردها، بطورکلی در کودکان و زنان و خدمتگزاران و نیز در طبقه‌ای که عادتاً بنام آزادگان معروفند

یافت می‌شود و طبقهٔ اخیر نازلترین و پرشماره‌ترین طبقات شهر را تشکیل می‌دهند.

گلاکون: مسلماً چنین است.

سقراط: درحالی‌که تمایلات معتدل و ساده را که از عقل و منطق پیروی می‌کنند و با فکر و عقیدهٔ صحیح رهبری می‌شوند فقط در نزد عده‌ای معدود می‌توان پیدا کرد و همین عدهٔ معدود از آنجاکه بهترین‌آموزش را دریافت کرده‌اند، اصیلترین افراد کشور را تشکیل می‌دهند.

گلاکون: کاملا درست است.

سقراط: ولی اینان نیز، همچنانکه خودت ممکن است درک کنی، برای خود جایی و مقامی در دولت ما دارند و به‌حقیقت در نتیجهٔ وجود همین اقلیت معقول و به‌علت تأثیر افکار و تمایلات فضیلت‌آمیز آنهاست که امیال پست و فسادآمیز توده‌های انبوه که اکثریت مردم کشور را تشکیل می‌دهند مهار می‌گردد.

گلاکون: منظورت را خوب درک می‌کنم.

سقراط: پس اگر شهری در این عالم مسکونی ما پیدا شود که مستحق احراز چنین عنوانی— عنوان تسلط بر نفس— باشد آیا حقیقت جز این است که شهر نوساخته‌ما، بااوضاع و شرایطی که برایش تعیین کرده‌ایم، از همه بیشتر مستحق داشتن این عنوان است؟

گلاکون: شهر ما مسلماً چنین حقی دارد و از هر حیث می‌تواند مدعی چنین عنوانی گردد.

سقراط: پس تو موافقی که چنین شهری را، به‌همین دلایلی که ذکر شد، می‌توان شهری معتدل نامید؟

گلاکون: آری.

سقراط: و آن دولتی که پایه تشکیلاتش چنان ریخته شده باشد که شهروندانش دربارهٔ این مسئله که «چه‌کسانی باید حکومت کنند» وحدت نظرداشته باشند، به‌حقیقت جزهمین دولتی که ما وصف می‌کنیم نمی‌تواند باشد. این طور نیست؟

گلاکون: چرا، بی‌شک همین طور است.

سقراط: حال در دولتی که شهروندان آن نسبت به «هیئت حاکم» اتفاق‌نظرپیدا کرده‌اند، مسئلهٔ بعدی تحقیق در این باره است که صفت‌اعتدال

درکدامیک از این دو طبقه یافت می‌شود: درفرمانروایان یافرمانبران؟
گلاکون: به‌عقیدهٔ من در هر دوی آنها.
سقراط: پس می‌بینی که ما در آن حدس پیشین خود که اعتدال رانوعی هماهنگی شبیه به‌آن هماهنگی که درموسیقی هست تصور می‌کردیم، زیاد از مرحله پرت نبودیم.
گلاکون: منظورت چیست؟
سقراط: منظورم این است که فضیلت اعتدال، به‌عکس آن دو فضیلت دیگر (حکمت و شجاعت) که هرکدام در قسمتی خاص از جامعه مستقر هستند، مقر ویژه‌ای ندارد بلکه شامل کل اجتماع است. از آن دو فضیلت نخستین یکی باعث عقل و تدبیر و دیگری مایهٔ شجاعت دولت می‌گردید درحالی که اعتدال چنین نیست و شامل همگان است. وجود این فضیلت مشترک درشهروندان — اعم از اینکه اینان ازحیث عقل، قدرت، ثروت، یا شمارهٔ عددی، جزء طبقهٔ اقویا، متوسطان، یا ضعیفان باشند — نوعی یکرنگی و هماهنگی نظیر آن هماهنگی که در موسیقی هست میان کلیهٔ طبقات ایجاد می‌کند. از این قرار می‌شود اعتدال را نوعی توافق میان افرادی که به‌حکم طبیعت «فراپایه» و «فرو پایه» آفریده شده‌اند وصف کرد و گفت که درنتیجهٔ این توافق هر کدام از این دو طبقه حق دیگری را دایر برحکومت‌کردن — چه در داخل دولتها وچه به‌صورت افراد — محترم می‌شمارد.
گلاکون: کاملا با نظر تو موافقم.
سقراط: از این قرار ما اکنون به‌سه فضیلت از آن چهار فضیلت اصلی که همیشه در سازمان یک دولت خوب یافت می‌شود دست یافته‌ایم. چهارمین آنها به‌حکم منطق چیزی جز همان عدالت که درجستجویش هستیم نمی‌تواند باشد به‌شرطی که فقط بدانیم این عدالت چیست.
گلاکون: استنتاجی که می‌کنی کاملا محرز و آشکار است.
سقراط: گوش کن، ای گلاکون، اکنون هنگام آن رسیده است که نظیر شکارچیان مجرب، صید گریز پا را احاطه کنیم و فرصتش ندهیم که از چنگمان فرارکند زیرا این عدالتی که درجستجویش هستیم بلاشک درگوشه‌ای از همین کشور نوساختهٔ ما مستقر است، منتها نمی‌دانیم درکجا. بنابراین باید سعی کنی و مواظب باشی که اگر چشمت قبل از

من به‌آن افتاد بیدرنگ خبرم کنی.

گلاکون: چه خوب می‌شد اگر می‌توانستم! ولی حقیقت این است، ای سقراط، که من در این جنگل انبوه فقط رهروی هستم که پشت سرتو و با راهنمایی تو حرکت می‌کنم و چیزی جز آنچه خودت نشانم بدهی نمی‌بینم. فزون‌تر از این مرا قوت و یارایی نیست.

سقراط: مانعی ندارد. دعایی بخوان و دنبالم بیا.

گلاکون: اطاعت می‌کنم به‌شرطی که راه را به من نشان بدهی.

سقراط: ولی ای گلاکون در این مسیری که ما پیش گرفته‌ایم از راه و شاهراه خبری نیست و هر چه هست جنگل است و بیشه‌های تاریک و حیرت‌انگیز. مع‌الوصف چاره‌ای نیست جز اینکه راه خود را با فشار باز کنیم و پیش برویم.

گلاکون: موافقم. بگذار با فشار پیش برویم.

سقراط: ای گلاکون بیا! چیزی دیدم! مثل این است که در این جنگل تاریک کم کم رد پای گمشدهٔ خود را به‌چشم می‌بینم و فکر می‌کنم که مجهول گریز پا این بار دیگر نتواند از چنگمان بدر رود.

گلاکون: خبر خوشی به‌من می‌دهی ای سقراط.

سقراط: ولی به‌حقیقت که ما افرادی ساده لوح بوده‌ایم!

گلاکون: چرا؟ به‌چه دلیل؟

سقراط: چرا ندارد. ببین دوست عزیز من، هنگامی که ما بحث طولانی خود را برای کشف عدالت آغاز کردیم، مطلوب گریز پا از همان لحظهٔ اول زیر پایمان می‌جنبید و ما او را نمی‌دیدیم و انصافاً چیزی مهمل‌تر و هجوتر از این نمی‌توان تصور کرد. درست مثل اشخاصی که دنبال چیزهایی می‌گردند که آنها را سفت و محکم در دست خود گرفته‌اند، ما تشنه‌لبان نیز به‌دنبال آبی می‌گشتیم که در تمام این مدت در کوزه پهلوی دستمان بود و آن را نمی‌یافتیم! می‌دانی چرا؟ برای اینکه در تمام این مدت پی آن چیزی که طالبش بودیم نمی‌گشتیم بلکه پشت سایه چیزی که در مسافتی دورتر قرار گرفته بود حرکت می‌کردیم و تصور می‌کنم که در نتیجهٔ همین اشتباه، مطلوب حقیقی خود را گم کرده بودیم.

گلاکون: واضحتر صحبت کن. مقصودت چیست؟

سقراط: مقصودم این است که ما بیخبران برای مدتی مدید مشغول بحث دربارهٔ عدالت و راه کشف کردن آن بودیم بی‌آنکه در تمام این مدت عدالت را که پیش چشممان می‌رقصید تشخیص دهیم.

گلاکون: طول مقدمه‌ات، ای سقراط، کاسهٔ صبر مرا لبریز می‌کند. کوتاهتر و روشنتر صحبت کن.

سقراط: بسیار خوب، مطلب را روشنتر بیان می‌کنم. بگو ببینم آیا در این مطلبی که اظهار می‌کنم محق هستم یا نه: به‌خاطرت هست که هنگام بحث دربارهٔ آن اصل نخستین که به عنوان پایه و اساس دولت بررسی می‌کردیم این موضوع پذیرفته شد که هر فردی در جامعه باید به «یک چیز واحد» که طبیعت وی را برای انجام آن مستعد آفریده است اشتغال ورزد؟[۷۳] حال این صفت عدالت که برای یافتنش با چراغ گرد شهر می‌گشتیم چیزی جز همین اصل، یا بالاخره جزئی از همین اصل، نبود. آری دوست عزیزم، اگر بخاطرت باشد ما در خاتمهٔ آن بحثهای طولانی به‌این نتیجه رسیدیم که در یک اجتماع معقول و منظم، هر فردی باید مسئول کاری بخصوص باشد و فقط آن کار بخصوص را انجام دهد. از آن طرف، بارها این مطلب را گفته و گفتهٔ خود را به‌کرات از دیگران نیز شنیده‌ایم که عدالت حقیقی چیزی جز این نیست که انسان مشغول کار خود باشد و در کارهایی که خارج از حیطهٔ صلاحیتش هستند دخالت نورزد.

گلاکون: صحیح است و تصدیق می‌کنم که چنین مطلبی را قبلا بیان کرده و پذیرفته‌ایم.

سقراط: در این صورت می‌توان عدالت را همان «اشتغال هر فرد به‌کار اختصاصی‌اش» تعریف کرد. شیوه و طریقهٔ تعریف ممکن است عوض شود ولی اصل موضوع همین است که بیان کردم. آیا می‌توانی حدس بزنی که چگونه به‌درک این موضوع کامیاب شدم؟

گلاکون: نه، نمی‌توانم حدس بزنم ولی بسیار مایلم بدانم که چگونه به‌این نتیجه رسیدی.

سقراط: برای اینکه دفعتاً متوجه شدم که فضیلت عدالت تنها فضیلتی

۷۳. بنگرید به قسمتهای قبلی این کتاب.

است که موقعی که آن سه فضیلت دیگر از مجموع تفریق شده‌اند در نفس دولت باقی می‌ماند. از آن گذشته، فضیلت اخیر که باقیماندهٔ عمل تفریق است علت و شرط نهایی وجود آن سه فضیلت دیگر است و مادام که به‌جای خود باقی است هر سه آنها را حراست می‌کند. به‌خاطرت هست که هم اکنون داشتیم می‌گفتیم که اگر سه‌فضیلت از مجموع فضایل چهارگانه کشف شود، عدالت که فضیلت چهارم است‌در نتیجهٔ تفریق سه از چهار به‌دست می‌آید؟[۷۴]

گلاکون: تصدیق می‌کنم که آن استدلال چنین نتیجه‌ای به‌دنبال داشت.

سقراط: اکنون نیک بیندیش و به من بگو آیا با این استدلالی که می‌کنم موافقی یا نه. فرض کن که نجاری مشغول انجام کار پینه‌دوز است یا اینکه پینه‌دوزی حرفهٔ نجاری را پیش گرفته است. نیز فرض کن که این دوپیشه‌ور ابزارها و وظایف خود را باهم عوض کرده‌اند، یا اینکه یکی از آنها، علاوه برحرفهٔ خود، حرفهٔ دیگری را نیز به‌عهده گرفته است. آیا در نتیجهٔ این وضع، به‌عقیدهٔ تو، ضرر بزرگی عاید دولت می‌گردد؟

گلاکون: نه، فکر نمی‌کنم که از این حیث زیان شدیدی عاید دولت گردد.

سقراط: اما هنگامی که همین پینه‌دوز یا هر شخص دیگری که طبیعت او را به انجام همان حرفه‌ای که دارد تخصیص داده است، به‌علت داشتن ثروت، قدرت، پیروان زیاد، یا به‌علت دیگر، ناگهان بلندپرواز شود و سعی کند که وارد دستهٔ جنگاوران گردد، یا اینکه جنگاوری دفعتاً این تمایل به‌سرش زند که وارد طبقهٔ قانونگذاران یا پاسداران

۷۴. ضعف این شیوه ـ شیوهٔ اثبات مطلب به‌کمک باقیمانده ـ که افلاطون در اینجا به‌کار می‌برد آشکار است. ولی این رسم معمولی افلاطون است که گاهی به‌کمک این‌گونه استدلالهای «منطقی» از نتایجی که می‌خواهد به‌دست آورد، دفاع می‌کند در صورتی که به‌کار بردن آنها چیزی به قوت مطلب نمی‌افزاید و به آسانی قابل بطلان است. اما نشان دادن بطلان یک دلیل غیر از باطل کردن نتیجه‌ای است که آن دلیل برای اثباتش به‌کار رفته و در حالت‌کنونی نیز که خود نتیجهٔ صحیح ولی استدلال ثابت کننده‌اش ضعیف است، ممکن است نحوهٔ استدلال را (بی‌آنکه لطمه‌ای به نتیجهٔ مأخوذ وارد گردد) ندیده گرفت. دو استدلال اضافی افلاطون را دربارهٔ تعریف عدالت در اینجا حذف کرده‌ایم.

گردد و ابزارها و وظایف آنها را به‌عهده گیرد— و اینها مشاغلی هستند که هیچ کدام از این عناصر بلندپرواز صلاحیت به‌دست آوردنش را ندارند: فرضاً اگر شهروندی تصمیم گرفت که در آن واحد پیشه‌ور و قانونگذار و جنگاور باشد، آیا با عقیدهٔ من موافقی که این گونه مداخلات نامطلوب که افراد یک طبقه در کار طبقات دیگر می کنند سرانجام اساس دولت را متزلزل و آن را منهدم خواهد کرد؟

گلاکون: با استدلال تو و نتیجه‌ای که از آن می‌گیری کاملا موافقم.

سقراط: پس موقعی که می‌بینیم در این شهر ایده‌آلی ما سه طبقهٔ ممتاز و مشخص وجود دارند و علناً درک می کنیم که دخالت هر کدام از آنها در کار دیگری، یا عوض کردن شغلش با دیگری، بزرگترین زیانها را نصیب دولت می‌سازد، تصور می کنم بشود این گونه دخالتها و تعویض شغلها را تخطئه کرد و همه‌شان را اعمالی ناصواب و زیان بخش نامید؟

گلاکون: حقیقت همین است که می‌گویی.

سقراط: و مجموع این گونه اعمال غلط را که از ناحیهٔ شهروندان سر می‌زند (وحد اعلای زیان را به‌مصالح شهری وارد می‌سازد) به‌حق می‌توان «بیدادگری» نامید و اگر اشتباه نکنم تو نیز اطلاق نام ظلم را به‌این گونه اعمال قبول و تصویب خواهی کرد؟

گلاکون: مسلماً خواهم کرد.

سقراط: پس به‌این نتیجه رسیدیم که هر وقت مردمان شهر ما پا از حریم تخصص خود فراتر گذاشتند و به کارهایی دست زدند که برای انجام آنها آفریده نشده‌اند، عملشان عین ظلم و بیدادگری است. به‌عکس، موقعی که هر کدام از طبقات سه‌گانه شهر— پیشه‌وران، جنگاوران، پاسداران— به‌انجام وظیفهٔ طبیعی خود اکتفا کردند عملشان عین عدالت است و شهری را که می‌سازیم به‌عنوان شهری عادل در جهان بلند آوازه خواهند ساخت.

گلاکون: با این نتیجه‌ای که گرفتی موافقم.

دولت طبقاتی

آن عامل اصلی که دولت کنونی و تکمیل شدهٔ افلاطون را از آن شکل بدوی اجتماع که پیش از پیدایش تجملات وجود داشت متمایز می‌سازد، چنانکه دیدیم[۷۵]، عبارت از اضافه شدن دو طبقهٔ برتر— طبقهٔ نظامیان و فرمانروایان— به سازمان سیاسی شهر است. بنابراین، شهر ایده‌آلی افلاطون همان شهر بدوی است که این دو طبقه، به‌عنوان دو قشر زبرین اجتماع، بر تشکیلات آن افزوده شده‌اند. تمام آن تشکیلات اقتصادی سابق که برپایهٔ مبادلات و توزیع کالاهای مورد نیاز استوار شده بود، در این شهر ایده‌آلی نیز باید حفظ شود منتها به‌صورت قوانین ومقرراتی که فقط به‌حال طبقهٔ سوم نافع است.

اهمیت این تغییر در چیست؟ با وارد شدن این دو طبقه پاسدار (جنگاوران و حکمرانان) چه‌اصل نوینی به‌منشور سیاسی شهر افزوده شده است؟ هنگام مرور اندیشه افلاطون، گاهی چنین بنظر می‌رسد که وی با تمام قوای فکری و قلمی خود می‌کوشد پیدا شدن هر نوع تغییری را در این شهر جدید منکر گردد و حقیقت تحولی راکه صورت گرفته از انظار بپوشاند. مثلا وی به‌شدت روی این عقیده پافشاری می‌کند که‌به وظایف دوگانهٔ «جنگیدن» و «حکومت کردن» جنبهٔ تخصصی دادن، و آنها را به‌دست گروهی از شهروندان برگزیده که وقت خود را منحصراً صرف اجرای این مشاغل می‌کنند سپردن، بدعت تازه‌ای نیست بلکه بسط همان اصل «تقسیم کار» است که سازمانهای بدوی اجتماع— یعنی شهر بدوی و شهر تجملی—هر دو بر پایهٔ قبول آن بنا شده بودند. اما اندیشهٔ خود افلاطون، مخدوش بودن این نظر را ثابت می‌کند، زیرا به‌واقع این خود اوست که با نیروی محکم استدلالش روی این اندیشه پافشاری می‌کند که مختصات عمدهٔ شهر جدید (شهر تکمیل شدهٔ وی) همان منشور مدنی— سازمان اساسی سه‌گانه— است که برپایهٔ تقسیم شهروندان به سه طبقهٔ اصلی— حکمرانان، جنگاوران، و تولید کنندگان— طرح و ابتکار گردیده است. مثلا افلاطون در آخرین عبارتی که از وی نقل شد[۷۶] با ابرام و تأکید اعلام می‌دارد که فرق و امتیاز میان این سه

۷۵. بنگرید به‌قسمتهای قبلی این‌کتاب.
۷۶. جمهـــور، کتاب چهارم، بند ۴۳۴.
نیز بنگریدبه‌قسمت‌های قبلی این کتاب.

طبقه چیزی است کاملا مختلف و هیچ گونه شباهتی به‌آن فرقی که مشاغل مختلف را (در داخل رسته های تولید کنندگان) از هم متمایز می‌سازد، ندارد. نیز، به‌نظر افلاطون، همین موضوع متفاوت بودن این سه طبقه از همدیگر از شرایط اساسی وجود عدالت است و اجرای آن را در داخل شهر آسانتر می‌سازد. بنابراین منشور سه‌گانه طبقاتی که رکن عمده تشکیلات سیاسی در این شهر جدید حساب می‌شود هرگز نمی‌توانسته است از اطلاق اصل «تقسیم کار» به‌این دو طبقه نو ظهور (جنگاوران و فرسانروایان) ناشی گردد. اجازه دهید به‌عنوان مثال‌فرض کنیم که در آن شهر بی‌پیرایه بدوی که ذکرش گذشت، مجموعاً دوازده یا پانزده حرفهٔ مختلف موجود باشد. شمارهٔ این قبیل‌حرفه‌ها موقعی که شهر بدوی به‌شهرتجملی تبدیل یافت‌طبعاً رو به‌افزایش‌خواهدگذاشت،زیرا در درجهٔ اول همان حرفه های سابق به پیشه های فرعی تقسیم خواهد شد و در عین حال پیشه هایی کاملا جدید به‌وجود خواهد آمد. حال فرض کنیم که در این شهر تجملی رویهمرفته۱۱۷ حرفهٔ مختلف موجود باشد. حال اگر دو حرفهٔ جدید— حرفهٔ جنگیدن و حرفهٔ حکومت کردن— به‌مجموع این حرفه های یکصد وهفده‌گانه اضافه شود، اگر واقعاً فرقی میان این دو حرفهٔ اخیر و حرفه های سابق موجود نباشد، یعنی اگر این دو پیشهٔ حساس نیز در همان ردیف حرفه های سابق تلقی گردد، در آن صورت افزایش دو حرفهٔ جدید تأثیری جز این نخواهد داشت که مجموع حرفه ها را در شهر تجملی ما از ۱۱۷ به۱۱۹ بالا ببرد. اضافه شدن این دو حرفهٔ اخیر فقط هنگامی به‌پیدایش قانون سه‌رکنی [سازمان سیاسی سه‌گانه] در شهر منتهی خواهد شد که ما به‌این فرض تسلیم شویم که این دو حرفهٔ نوین، هم با یکدیگر، و هم با تمام خرفه های دیگر (که مجموعشان ۱۱۷ بود) فرق دارند. و بعلاوه، فرقی که میان این دو حرفه و حرفه‌های دیگر وجود دارد غیر از آن فرقی است که خود آن حرفه‌های دیگر را از هم مشخص می‌سازد. فقط براساس چنین فرضی است که می‌توان نظر افلاطون را در بارهٔ آن تقسیم بندی سه‌جانبی که تمام حرفه‌های دیگر را در یک طبقه [طبقهٔ تولید کنندگان] متشکل می‌سازد و سپس خود این طبقه را به‌عنوان رکنی از ارکان سه‌گانهٔ کشور [که دو رکن دیگرش جنگاوران و فرسانروایان هستند] معرفی می کند، توجیه کرد.

اگر مسئله را کمی دقیقتر بررسی کنیم خواهیم دید که آن اصلی که حاکم بر احراز شرط تخصص در «شهر بدوی» بود با آن اصلی که مبنای تخصص در شهر کنونی (شهر ایده‌آلی افلاطون) است فرق دارد. در مورد ساکنان شهر بدوی

(که همه‌شان جزء طبقهٔ تولیدکننده بودند) اصل حاکم بر تخصص حرفه‌ای آنها، این بود که استعداد هنری مردمان یک شهر با هم فرق دارد و همین فرق مشاغل آنها را از هم جدا می‌ساخت. اما در مورد جنگاوران و حکمرانان صورت قضیه دگرگون است چونکه اعضای این دو طبقه بر مبنای این اصل که استعداد و ظرفیت مردمان یک شهر برای تحصیل فضایل انسانی با هم فرق دارد انتخاب می‌شوند و خصیصه‌ای که برای عضویت طبقهٔ دوم (طبقهٔ جنگاوران) لازم است چیزی کمتر یا بیشتر از استعداد اعضای این طبقه برای کسب «شجاعت مدنی» نیست، در حالی که برای ارتقاء به‌سطح فرمانروایی قطع نظر از شجاع بودن، داشتن «خرد سیاسی» هم لازم است.[۷۷]

نتیجهٔ این وضع، وارد کردن عامل جدیدی به‌متن مطلب است که سابقاً وجود نداشت. به‌عبارت دیگر، مسئله‌ای که در این شهر تکمیل شده (یعنی شهر ایده‌آلی افلاطون) با آن مواجهیم آن مسئلهٔ دیرین تقسیم کار (با اضافه شدن دو دستهٔ جدید) نیست بلکه تقسیم سیاسی و اقتصادی شهر به‌سه طبقهٔ اساسی است. منتها باید مواظب بود که اگر اصطلاح «طبقه» در اینجا نیز به همان مفهومی که صاحبنظران سیاسی عصر جدید استعمال می‌کنند به‌کار برده شود صورت قضیه مبهم و مغشوش خواهد شد، زیرا معنی این اصطلاح حتی در زبان رایج امروز هم به‌آسانی قابل تعریف نیست. اما مفهوم لغت «طبقه» در تشکیلات شهری افلاطون — باقبول این نظر که فلسفهٔ سیاسی او متضمن نوعی فرق و امتیاز طبقاتی است— خیلی ساده و مشخص است. منظور افلاطون از اختلاف طبقاتی، آن فرق و امتیاز اجتماعی است که بین مناصب مردان شاغل وجود دارد و ناشی از تفوق یا کمبود فضیلت انسانی در وجود آنهاست. در این شهر افلاطونی، نجاران، پزشکان، زارعان، و غیره همگی باهم فرق دارند و این فرق ناشی از اقدامات و کارهایی است که اعضای هر طبقه انجام می‌دهند. اما اعضای طبقهٔ بالا همیشه باید براعضای طبقهٔ پایین حکومت کنند و از نظر افلاطون تنها آن دولتی که در تشکیلات سیاسی‌اش منصب حکمرانی رابه‌بهترین افراد کشور سپرده‌شده باشدبه‌حق می‌تواند ادعا کند که فلسفهٔ وجودی خود را به‌عنوان دولت ایفا کرده است. به‌این ترتیب

۷۷. به‌این ترتیب افلاطون از قبول اصلی که پروتاگوراس وضع کرده است (بنگرید به قسمت‌های قبلی کتاب) سرباز می‌زند. چنانکه دیدیم شخص اخیر بر این عقیده بوده که فضایل «شجاعت» و «خرد» نیز باید میان همگان تقسیم گردد نه آنکه مانند فنون مختلف جنبهٔ تخصصی یابد.

اندیشهٔ مشهور افلاطون که شرط لازم و کافی برای احراز منصب حکمرانی تفوق در داشتن فضیلت است، پا به عرصهٔ تاریخ افکار می‌گذارد.[۷۸]

مردمان شهر بدوی افلاطون گرچه از نظر جسمانی و عقلانی با هم اختلاف داشتند، ولی از حیث پایگاه‌اجتماعی یکسان بودند. اما در این شهر کامل افلاطونی اصل «عدم تساوی» حکمفرماست به این‌معنی که پایگاه و موقعیت سیاسی شهروندان باهم فرق دارد و این فرق ناشی از تفوق فضیلت در طبقات بالاتر است. برای ما که اصل مساوات را به عنوان یکی از حقوق مسلم و طبیعی بشر در عصر کنونی پذیرفته‌ایم، اولویتی که افلاطون برای وضع اخیر– وضعی که در شهر ایده‌آلی‌اش حکمفرماست — قائل شده و آن را بهتر از وضعی که در شهر بدوی حکمفرما بود می‌شمارد، ممکن‌است عجیب جلوه کند. اما بررسی عمیقتر در کنه مطلب نشان می‌دهد که حکیم یونانی بر اساس فرضیات و معتقدات بنیانی خود از قبول چنین اصلی ناگزیر بوده‌است، زیرا آن دو طبقهٔ ممتاز (فرمانروایان وجنگاوران) از وسایلی بهره‌مند هستند که به کمک آن می‌توانند دو رکن عمدهٔ فضیلت انسانی یعنی عقل سیاسی و شجاعت مدنی را در نهاد خود پرورش دهند در حالی که اعضای شهر بدوی افلاطون، چنانکه دیدیم، هیچ کدام از این دو فضیلت را نداشتند. از آنجا که به عقیدهٔ افلاطون بهره‌مندی از این‌فضایل برای همگان میسر نیست پس همین بهتر که عده‌ای معدود از شهروندان صاحب این فضایل باشند تا اینکه تمام‌افراد شهر به هیئت اجتماع از آن بی‌نصیب بمانند. در این شهر طبقاتی اعضای طبقهٔ فرمانبردار وضع آزادی خود را با آن‌وضعی که اکنون دارند— یعنی وضع بندگی و فرمانبرداری — از روی میل و آزادانه‌عوض نکرده‌اند، زیرا که طبیعت آنها را به‌هر حال محکوم به‌اطاعت از نیرویی مافوق آفریده بوده است و وضع کنونی، اگر درست دقت کنیم، به نفعشان تمام شده‌است چونکه فرمانبرداری

۷۸. طبق نظر افلاطون، یک انسان خوب قطع نظر از اینکه به‌علت داشتن همین فضیلت واجد استحقاق حکمرانی می‌شود، بر اثر اشتغال به امر حکمرانی حوزهٔ مناسبی هم برای به‌کار انداختن عملی آن فضیلت فراهم می‌آورد. مقایسه‌کنید این نظر را با نظر معکوسش که مدعی است وجود قدرت‌کسانی را که زمامدار و مجری آن قدرتند همان اندازه فاسد می‌سازدکه اتباع کشور و کسانی راکه مجبور به اطاعت از قدرت فرمانروایان خود هستند (عقیدهٔ باکونین که ایزایا برلین آن را درکتابی که دربارهٔ کارل مارکس نوشته، نقل کرده است. لندن ۱۹۳۹، ص ۲۰۵).

از حکام خردمند، جانشین فرمانبرداری ازطبیعت گردیده است. اکنون، با توجه به‌این مقدمه، اگر ما اصل «عدم مساوات» را در این دولتی که مظهر ایده‌آل و ساخته خیال افلاطون است محکوم می‌کنیم دلیلش این است که آن اصل را در عالم خیال با وضع جامعه‌ای می‌سنجیم که در آن تمام شهروندان می‌توانسته‌اند از فضایلی که افلاطون آنها را مختص به گروهی معدود کرده‌است بهره‌مند گردند. البته‌چنین دولتی که در آن‌تمام شهروندان بلااستثناء از فضایل‌فطری هیئت حاکمه بهره‌مند باشند حتی از دولت ایده‌آلی افلاطون هم بهتر و برتر است. ولی هر نوع استدلال به‌نفع این اجتماع برتر، بر این فرض قبلی استوار است که تمام مردمان یک شهر از حیث ظرفیت و استعدادی که برای کسب فضایل حکمرانی دارند یکسان و متساوی خلق شده‌اند در حالی که این فرض، چنانکه دیدیم، مورد انکار شدید افلاطون است. وی اصل «تساوی استعداد» را از ریشه و بنیان باطل می‌شمارد و براین عقیده است که خود طبیعت نه تنها این تساوی را (برای انجام کارهای مختلف) از مردمان دریغ کرده است، بلکه حتی در استعداد فطری آنان برای کسب و تحصیل فضایل انسانی نیز فرق قائل شده است. و چون وضع چنین است درک این حقیقت آشکار مشکل نیست که تفویض مقامات حساس کشور به‌مردی که متعلق به سطوح و طبقات پایین است و طبیعت او را برای تصدی مقامات بزرگتر در اجتماع مجهز نکرده است نه تنها نتایجی شوم و وخیم برای دولت بار می‌آورد بلکه رفاه و سعادت خود آن انسان فرومایه را نیز متزلزل و آشفته می‌سازد. به عقیدهٔ افلاطون، این گونه اشخاص که به حکم طبیعت برای خدمتگزاری در سطوح پایین اجتماع آفریده شده‌اند، فقط هنگامی به درک آن سعادت و رفاه اجتماعی که برای یافتنش استعداد دارند، نایل توانند شد که زمام هدایتشان به‌دست حکامی با خرد که از عقل و حکمت سیاسی بهره‌مند هستند سپرده شود و با دستورها و صوابدید اینان اداره شوند. زیرا در دستگاه فلسفی افلاطون، چنانکه دیدیم، آن دو صفت لازم برای حکمرانان (شجاعت مدنی و حکمت سیاسی) به‌افراد طبقهٔ پایین ارزانی نشده است.

این موضوع در خلال یکی از عبارات تالی رسالهٔ جمهور که ضمناً محتوی عصارهٔ اندیشهٔ افلاطون در این باره است، بیان و تشریح گردیده است[۷۹]:

۷۹. جمهور، کتاب نهم، بند ۵۹۰.

فایده‌ای که اتباع کشور از وجود دولت می‌برند

سقراط: و چرا مشاغل دستی و فنون جسمانی مستوجب ملامتند؟ فقط برای اینکه در هر دوی این اشتغالات نوعی ضعف طبیعی که ناشی از کمبود آن اصل (کیفیت) بالاتر است وجود دارد.[۸۰] فردی که به‌این گونه کارها اشتغال دارد نه‌تنها از حکومت کردن بر نیروها و عناصری که‌در درون وجودش ترکتازی می کنند عاجز است[۸۱]، بلکه غالباً ناچار است مطیع و خدمتگزار آنها باشد و بزرگترین اشتغال ذهنی‌اش همین است که چگونه رضایت آن نیروها را با تملق بدست آورد.
گلاکون: دلیلی که ذکر کردی به‌نظر صحیح می‌رسد.
سقراط: پس برای اینکه بشود حتی براین گونه مردمان طبق همان اصلی که معیار حکومت کردن بر بهترین مردان کشور است حکومت کرد، می‌گوییم که بهترین راه همین است که آنها، به‌شکل بندگان و بردگان، تحت اوامر بهترین مردان جامعه که عنصر یزدانی بر وجودشان حاکم است قرار گیرند. و این عمل، به‌عکس آنچه تراسیماخوس تصور می کرد، به ضرر بندگان تمام نمی‌شود بلکه الزامی است ناشی از این حقیقت که خیر و مصلحت هرکسی در این است که تحت حکومت دانش و معرفت، که عطیه‌ای است یزدانی، قرار گیرد. حال اگر این دانش و معرفت در نهانخانهٔ وجود خود وی باشد که چه بهتر، اما اگر دست خلقت اورا از این عطیه محروم کرده باشد، در آن صورت بهتر همین است که کسی دیگر که از علم و دانایی بهره‌مند است زمام حکومت اورا به‌دست گیرد تا بدین‌وسیله تمام افراد جامعه (فرمانروایان و بندگان) بتوانند با اصل مشابهی هدایت شوند و تا جایی که مقدور است در شرایط مساوات و دوستی با یکدیگر بسر برند.

اهمیت نظری که افلاطون در رسالهٔ جمهور دربارهٔ طبقهٔ سوم جامعه ابراز

۸۰. یعنی اصل معقولیت و برهان‌پذیری در روح.
۸۱. منظور از این نیروها، اشتها و شهوتهای جنسی و جسمانی هستند. این اصطلاحات به تشبیهی ارتباط دارند که در رسالهٔ جمهور، مقدم بر سطوری که در اینجا نقل می‌شود، ذکر شده است.

کرده شاید به‌این ترتیب بهتر فهمیده شود که ما موقعیت اعضای این طبقه را منحصراً در تضاد با آن مفهومی که از کلمهٔ اتباع — یعنی اتباع یک‌دولت لیبرال در عصر جدید — استنباط می‌شود در نظر نگیریم، بلکه وضع شهروندان فرو مایه یونانی را به‌عنوان طبقات تولیدکننده در داخل جامعه‌ای مشترک‌المنافع (جامعه‌های تاریخی یونان باستان) مورد بررسی قرار دهیم. نباید فراموش کرد که در شهرهای یونان باستان کارهای تولیدی را عمدتاً غلامان و بندگان انجام می‌دادند و از این جهت اگر اعضای طبقهٔ سوم جامعه را که در رساله جمهور مورد بحث قرار گرفته‌اند به‌عنوان بندگانی آزاد شده که حقوق و مزایایی پیدا کرده‌اند، و نه به‌عنوان اتباعی که حق دخالت در امور اجتماعی و سیاسی از آنها سلب شده است، تلقی کنیم آن وقت می‌شود گفت که در تحلیل اندیشهٔ افلاطون انصاف بیشتری رعایت کرده‌ایم.

نظریهٔ افلاطون به‌هیچ‌وجه متضمن این فکر نیست که مصالح این طبقه — طبقهٔ شهروندان فروپایه — باید فدای مصالح دولت گردد. در قسمتهای پیشین این فصل عبارتی نقل کردیم[۸۲] که در آن افلاطون از شهروندان کشور به‌عنوان مردمانی که متعهد شده‌اند «هر آنچه را که به‌نظرشان متضمن خیر و صلاح دولت باشد شعار و سرمشق زندگی قرار دهند» یاد می‌کند. اما نباید فراموش کرد که در این عبارت و عباراتی نظیر آن که در جمهور فراوانند روی سخن افلاطون همیشه با طبقهٔ فرمانرواست و نه با طبقهٔ فرمانبر. و فرمانروایان خوب، کسانی هستند که مصالح طبقهٔ زیر دست را در نظر می‌گیرند (افلاطون در بخش اول رسالهٔ جمهور اثبات این مطلب را به‌عهده گرفت که هدف فرمانروا تأمین رفاه وسعادت فرمانبر است کمااینکه هدف یک پزشک خوش‌نیت، تأمین سعادت و تندرستی بیمارانی است که تحت معالجه‌اش هستند). در نظر افلاطون نه‌تنها سعادت اتباع و سعادت دولت از هم مجزا نیستند، بلکه کاملا بر یکدیگر منطبقند و کامیابی یا شکست یک فرمانروا بسته به‌میزان موفقیتی است که او در تحصیل یکجای این دو هدف به‌دست آورده باشد. در عین‌حال سعادت اتباع و سعادت دولت ممکن است مشترکاً از وجود یک حکمران بد(وخودکام) زیان بیند به‌این معنی که فرمانروایی خبیث و بدنیت ممکن است مصالح هر دو را فدای نفع و مصلحت خویشتن سازد، ولی در عالم پندار افلاطون هرگز وضعی از این گونه که درآن بین مصالح اتباع

۸۲. بنگرید به‌صفحات قبل در همین فصل.

و مصلحت عمومی دولت اصطکاکی پیدا شود، پیش نخواهد آمد. چنین پیشامدی فقط در مورد فرمانروا امکان‌پذیر است گرچه در اینجا هم، به‌عقیدهٔ افلاطون، قاعدتاً نباید چنین اصطکاکی ایجاد شود. زیرا اگر هدف فرمانروا در زندگی عبارت ازکسب فضیلت باشد، این هدف را بطورکلی با همان انجام وظایفش نسبت به دولت به‌دست خواهد آورد. مع‌الوصف، افلاطون امکان اصطکاک بین منافع فرمانروا و دولت را در نظر می‌گیرد و در صورت بروز این اصطکاک گذشتی از فرمانروا در خواست می‌کند که نظیر آن را هرگز از اتباع کشور توقع ندارد به‌این معنی که از وی می‌خواهد که برای رفع چنین اصطکاکی سعادت شخصی خود را فدای مصالح کشور سازد.[۸۳]

دولت طبقاتی، دموکراسی و کمونیزم

آن جامعهٔ بدوی (و ناستمدن) که در رسالهٔ جمهور افلاطون معرفی می‌شود دولت نیست و بعداً تبدیل به‌دولت می‌شود. این تبدیل ثمرهٔ تحول و پیشرفتی است که جامعهٔ بدوی را به‌صورت یک جامعهٔ نوین سه رکنی که هم اکنون شرح داده شد در می‌آورد. در جریان این تبدیل، مسئلهٔ مهم نشان دادن وظایف حکومت است.

افلاطون عقیده دارد که انجام این وظیفه باید به‌طبقه‌ای خاص محدود شود، چونکه بـه اعتقاد وی خـود طبیعت استعداد و ظرفیت انجام چنین وظیفه‌ای را فقط به‌مشتی سرداران برازنده محدود کرده است. از این قرار در تئوری افلاطون دو قسمت مجزا و قابل تشخیص از همدیگر وجود دارند که عبارتند از:

۱. اعتقاد به‌اینکه اعمال و وظایفی که حکومت انجام می‌دهد برای بقای دولت ضرور و حیاتی است.

۲. این اعمال منحصراً باید به‌وسیلهٔ طبقه‌ای خاص از مردم که در داخل تشکیلات همان دولت وجود دارند ایفا گردد.

اندیشهٔ دموکراسی معاصر[۸۴] قسمت اخیر نظریهٔ افلاطون را باطل می‌شمارد

۸۳. بنگرید به قسمتهای تالی این کتاب.

۸۴. روی این نکته تأکید می‌کنم که در سطوری که از این ببعد خواهدآمد منظور ←

ولی منکر قسمت اول نیست. به‌عبارت دیگر «اندیشهٔ افلاطونی دولت» را می‌پذیرد ولی با قبول اصل مساوات (که رکن اساسی نظام دموکراسی در ادوار جدید است)، قسمت دوم نظریهٔ افلاطون را رد می‌کند. مفهوم اصل «مساوات» چنانکه می‌دانیم این است که تمام شهروندان یک کشور برای تصدی امور و مناصب آن کشور بالقوه مساوی هستند و هرشهروندی (بالقوه) می‌تواند به همهٔ آن مناصب نایل گردد.

اما تئوری مارکس، به‌عکس تئوری دموکراسی، قسمت اول نظریهٔ افلاطون را رد می‌کند یا (به‌بیانی دقیقتر) در همان حال که معترف است وجود حکومت برای هر دولتی ضرورت اساسی دارد، باز آن فرضیهٔ بنیانی افلاطون را که «دولت شکل طبیعی و ازلی جامعه بشری است» منکر است. جامعهٔ ایده‌آلی مارکس جامعه‌ای است که در آن «دولت باید به‌تدریج خشک و نابود گردد». اما پیش از آنکه این وضع ایده‌آلی تحقق یابد، عبور از مرحله‌ای مقدماتی (که مارکس آن را دورهٔ دیکتاتوری زحمتکشان نامیده) اجتناب ناپذیر است. در این مرحله، دولت کماکان وجود دارد با این فرق که وظایف حکومت دیگر در دست فرمانروایان سابق نیست، بلکه از دست آنها بدر آمده و به‌دست توده‌های خلق افتاده است. ولی این مرحله فقط یک «فاصلهٔ گذرا» یعنی به‌حقیقت وسیله‌ای است برای تحقق بخشیدن به‌همان شکل مارکسیستی جامعه که وجود دولت در آن زاید است. از این قرار، نحوهٔ تحول اجتماع در سیستم مارکس، درست معکوس جریانی است که منجر به‌تأسیس دولت افلاطونی گردید زیرا این دولت، چنانکه دیدیم، در نتیجهٔ تبدیل شدن جامعهٔ بدوی به‌جامعهٔ متمدن شهری به‌وجود آمد. اندیشهٔ مارکس از بین برندهٔ وظایفی است که طبقهٔ سرپرستان و رهبران برای انجام آن به‌وجود آمده‌اند، در حالی که ایده‌آل و هدف نهایی دموکراسی این است که وظایف حکومت و نظارت بر اجتماع را حتی‌المقدور در حوزهٔ وسیعتری پخش سازد. سخن کوتاه: هدف تئوری مارکس (موقعی که جامعهٔ ایده‌آلی وی به‌وجود آمد) خاتمه دادن به‌خدمت رهبران و پاسداران اجتماع است، در حالی که دموکراسی می‌کوشد تمام اتباع کشور را به‌پاسداران همان اجتماع تبدیل کند.

→ من از دموکراسی، حکومتهایی است که به این اسم در جهان معاصر شناخته شده‌اند و فقط مقابل حکومتهای کمونیستی و دیکتاتوری هستند. و گرنه چنین قصدی ندارم که از اندیشهٔ دموکراسی به‌طور کلی صحبت کنم و فرضاً دموکراسیهای یونان باستان را نیز در دایرهٔ این تشریح بگنجانم.

دولت کمال مطلوب و دولت حقیقی

پیش از آنکه بیان افلاطون را در بارهٔ «دولت کمال مطلوب» به پایان برسانیم ممکن است این سؤال را پیش خود مطرح سازیم: آیا منظور افلاطون از تمام این توضیحاتی که می‌دهد و تشریحاتی که در این باره می‌کند این است که تصویری از یک دولت ایده‌آلی مجسم سازد، یا اینکه می‌خواهد وضع یک دولت حقیقی را تجزیه و تحلیل کند؟ آیا مقصود وی از شرح و بسطی که در این باره می‌دهد این است که برای ایجاد دولتها، بدان‌سان که قلباً آرزو دارد، ارائهٔ طریق کند یا اینکه می‌خواهد وضع موجود دولتها را، بدان‌سان که در جهان واقعیت هستند، بیان کند؟

جواب این سؤال این است: مقصود افلاطون انجام هر دو مقصد است. از این رو برای فهم اندیشهٔ صحیح افلاطون بررسی این نکته حائز اهمیت است که مسئلهٔ مورد بحث چگونه و به‌چه صورتی در جامعه جلوه می‌کند.

۱. افلاطون ضمن مطالبی که در این باره بیان کرده، تصویری از یک «دولت ایده‌آلی» روی کاغذ آورده است. در هیچ یک از دولتهایی که دنیا تاکنون به‌خود دیده است طبقه‌ای از مردان پیدا نشده‌اند که کمال و خردشان به‌آن درجه رسیده باشد که بتوانند مصالح عام را کاملا درک کنند یا اینکه آنچنان بیغرض و بی‌نظر باشند که بتوانند آن مصالح را بی‌قید وملاحظه دنبال کنند.

۲. در عین حال، مادام که این هدف ایده‌آلی و این غایت‌المراد بشری، درسر لوحهٔ مرام دولتهایی که عملا با آنها روبرو هستیم قرار نگیرد، تصور وجود دولت (به‌مفهوم دولت) اساساً غیر ممکن است. به‌عنوان یک واقعیت تاریخی (حتی ممکن است خود افلاطون را در عالم خیال مجسم کرد که این استدلال را برای ما می‌کند) این موضوع را عملا کشف می‌کنیم که مردم دنیا در داخل دولتها و تشکیلاتی که در سرنوشتشان مؤثرند زندگی می‌کنند و از این حیث بازنبوران و مورچگان که تشکیلات اجتماعی‌شان از حیطهٔ کنترل و نظارت اعضای جامعه (یعنی جامعهٔ زنبوران) خارج است فرق دارند. در هر کدام از دولتهایی که به‌قصد ادارهٔ امور انسانها به‌وجود آمده‌اند همیشه حکومتی، فرمانروایی، یا طبقهٔ حاکمه‌ای هست که تشکیلات کل جامعه را تا حدودی درک و نظارتی در جهت هدف دستگاه حکومت برآن تشکیلات اعمال می‌کند. و اگر این فرق کلی میان انسان و حیوان وجود نداشت آنوقت جوامع انسانی قهراً متلاشی می‌شد و از بین

می‌رفت. بلاشک این امکان همیشه هست که یک سازمان اجتماعی که در آن هیچ‌گونه حکومتی وجود ندارد جای جامعهٔ نابودشده را بگیرد. ولی چنین امکانی هنوز در عمل تحقق نیافته و «جامعهٔ مستغنی از حکومت» در هیچ نقطهٔ دنیا عملا دیده نشده است. افلاطون ممکن است ادعا کند که «جامعهٔ بی‌حکومت» فقط نوعی آرزوست و این آرزو در هیچ جایی تحقق نیافته است. اما حکومتی که خود وی در رسالهٔ جمهور تصویر می‌کند، اگر درست دقت کنیم، حکومتی است ایده‌آلی با این فرق که قسمتی از ایده‌آلها و آرزوهای آن، در هر نقطه‌ای از جهان که در آن اساساً دولتی به‌وجود آمده، تا حدی تحقق یافته است.

نیز ممکن است افلاطون به‌استدلال فرضی خود ادامه دهد و بگوید که وجود حکومتهای بیغرض و بی‌نظر فقط جنبهٔ ایده‌آلی ندارد، بلکه در عالم واقعیت هم یافت می‌شود. البته بیغرضی کامل از آن نوع که فرمانروای کشور مصالح شخصی خود را مطلقاً فدای مصالح عام سازد، در هیچ جای دنیا تاکنون دیده نشده است. اما از آن طرف، هیئت حاکمه‌ای هم که مصالح شخصی خود را به قیمت زیر پا گذاشتن کامل مصالح عام دنبال کند در هیچ نقطهٔ دنیا (و لااقل در داخل تشکیلات هیچ دولت واقعی) پیدا نمی‌شود. زیرا تجربه نشان داده است که‌خود خواهی و نفس‌پرستی کامل فرمانروا (یا فرمانروایان) همیشه به‌تجزیه و متلاشی شدن جامعه‌های سیاسی منجر می‌گردد. در حالت اخیر البته ممکن است شکل دیگری از جامعه، جای جامعهٔ نابود شده را بگیرد (مثلا جامعه‌ای مرکب از یک سرور سالک‌الرقاب و هزاران برده و غلام که اتباع او هستند بوجود آید) ولی این جامعه دیگر آن جامعه‌ای نیست که بشود دولتش نامید، در حالی که در دنیای واقعیت جامعه‌هایی که استحقاق این نام را دارند (و دولت نامیده می‌شوند) فراوانند.

در سطور پیشین این کتاب گفتیم (همچنانکه خود افلاطون هم موقعی که کتاب چهارم رسالهٔ جمهور را می‌نوشت همین مطلب را گفت) که قانون‌اساسی دولت وی (دولت افلاطونی) اکنون به‌زیور تکمیل آراسته است. با اینهمه دو نکته سهم باقی است که باید اضافه شود. از این دو نکتهٔ حساس که جالبترین قسمت اندیشهٔ سیاسی افلاطون را تشکیل می‌دهند یکی فوق‌العاده شگرف است (و این شگرفی را به‌طرزی برجسته نشان می‌دهد)، و دیگری فوق‌العاده تازه است یعنی اندیشهٔ بکری است که بیگمان کسی پیش از افلاطون آن را مطرح نساخته

است.[۸۵]

نوآوری افلاطون: اشتراک پاسداران در زن و فرزند و دارایی

سقراط: .... و نه‌تنها آموزش این پاسداران بلکه نحوهٔ زندگی خانوادگی، طرز برگزیدن اهل و عیال، و تمام آن چیزهایی که به‌این حوزهٔ اجتماعی تعلق دارد، چنان باید باشد که نه‌خدشه‌ای به‌فضایل آنها (به‌عنوان پاسداران اجتماع) وارد شود و نه‌فکر آنها برای تعدی به‌مال و ملک دیگران اغوا گردد. و هر آن کسی که از عقل سالم بهره‌مند باشد ضرورت این موضوع را به‌ناچار تصدیق خواهد کرد.

گلاکون: حق باتست و حتماً تصدیق خواهد کرد.

سقراط: حال بگذارید این مسئله را مورد بررسی قرار دهیم که اگر بنا باشد پاسداران ما بدان‌سان که مطلوب دل ماست تربیت شوند راه و شیوهٔ زندگانی‌شان چه‌سان و چه‌گونه باید باشد. در درجهٔ اول لازم است که هیچ کدام از این پاسداران ملکی بیش از آن اندازه که مطلقاً برای گذراندن عمر ضروری است نداشته باشد. نیز هیچ کدام از آنها نباید خانه یا عمارتی شخصی که درهای آن معمولا به‌روی حاجتمندان بسته است، داشته باشد. احتیاجات اساسی آنان و میزان اغذیه‌ای که مصرف می کنند به‌هیچ وجه نباید از حدودی که مورد نیاز جنگاوران شجاع و معتدل و ورزیده است تجاوز نماید. همهٔ آنها باید توافق کنند که از شهروندان کشور مقرری ثابتی دریافت دارند و میزان این مقرری حتی دیناری نباید از آن حد که برای مخارج سالانه‌شان لازم است، افزون باشد. همهٔ این پاسداران در ناهارخانهٔ عمومی صرف غذا خواهند کرد و عیناً مثل سربازان و جنگاوران در چادرها و خوابگاههای مشترک بسر خواهند برد. به‌همهٔ آنها از همان آغازکار یاد داده خواهد شد که خداوند زر و سیم را در نهاد و گنجینهٔ وجودشان به

۸۵. رساله جمهـــور، بخش دوم، بندهای ۴۱۷_۴۱۶، نیز همین رسالـــه، بخش پنجم، بندهای ۴۶۴_۴۵۷ (با محذوفاتی).

ودیعه گذاشته است و با بودن چنین فلز یزدانی، پاسداران کشور به سکه‌های نقره و شمشهای طلا که میان مردمان عادی رایج است نیاز ندارند و نباید عطیهٔ پاک یزدانی را با چنین آمیزه‌های کثیف که از شکم خاک به‌در آمده است آلوده سازند زیرا این‌گونه فلزات قیمتی که در دسترس مردمان هستند تاکنون منشأ و مسبب خیلی اعمال و کارهای ناپاک گردیده‌اند، در حالی که آن فلز یزدانی که در نهاد خودشان مکتوم است کماکان پاک و منزه مانده است. مربیان رسمی به‌آنها گوشزد خواهند کرد که میان شهروندان کشور فقط پاسداران هستند که نباید دست به‌طلا و نقره بزنند، یا در خانه‌هایی که محتوی این‌گونه فلزات هستند بسر برند، یا اینکه آنها را زیب پیکر خودسازند، یا اینکه آب و نوشابهٔ خود را از قدحهای زرین و سیمین بنوشند. و این روشی که مربیان برای آنها تعیین می کنند به‌حقیقت ستارهٔ نجاتشان خواهد بود و پس ازآنکه خود نجات یافتند کشور را نیز نجات خواهند داد. اما اگر به‌خلاف این روش رفتارکردند یعنی در صدد تحصیل خانهٔ شخصی، زمین، مستغلات، مال و ملک خصوصی برآمدند آن وقت به‌جای اینکه قیم مصالح جامعه و پاسداران نظم کشور باشند تبدیل به‌خانه‌داران و زمینداران و پولداران خواهند شد، و براساس منافع شخصی که در داخل مرزهای کشور پیدا کرده‌اند به‌جای اینکه حامی و متفق شهروندان دیگر باشند به‌مشتی جابر و زورگو که دشمن همان شهروندان هستند تبدیل خواهند شد و در جمع‌آوری مال و زمین با دیگر سکنهٔ کشور رقابت و همچشمی خواهند کرد، به‌شهروندان‌دیگر به‌چشم نفرت خواهند نگریست، و در عین حال منفور همهٔ آنها خواهند شد. علیه شهروندان دیگر توطئه خواهند کرد و در نتیجه موردسوءقصد و توطئهٔ آنها قرار خواهند گرفت و به‌این ترتیب در تمام مدت عمر به حال وحشت از دشمنان داخلی (که به‌مراتب سهمناکتر از دشمنان خارجی هستند) بسر خواهند برد و لحظهٔ انهدام (هم برای آنها وهم برای کشور) دمبدم نزدیکتر خواهد شد. حال به‌موجب تمام این‌دلایلی که ذکر کردم آیا ممکن نیست بگوییم که دولت مورد نظر ما حتماً باید تحت نظامی که شرح داده شد قرارگیرد و این مقرراتی که شمردیم به‌طور حتم باید در مورد پاسداران جامعه و در نحوهٔ زندگی و انتخاب

محل سکونت و سایر کارهای مربوط به‌آنها رعایت گردد؟

گلاکون: آری، همین طور است که می‌گویی و زندگی پاسداران ما به‌حتم چنین باید باشد.

سقراط: مفهوم آن قانونی که ما در نظر داریم — قانونی که نتیجهٔ منطقی این گفتگوها و مطالب مقدم بر آنهاست— به‌طور خلاصه چنین است «که پاسداران ما باید دارای زنهای مشترک باشند و فرزندانی که این زنها به‌وجود می‌آورند همگی باید به چشم اولاد مشترک پاسداران نگریسته شوند. هیچ یک از والدین نباید قادر به شناختن بچهٔ خود و هیچ یک از بچه ها نباید قادر به شناختن والدینش باشد.»

گلاکون: ای سقراط، این موجی که اکنون از دریای کلام تو بلند شده به مراتب قویتر از موج قبلی است.[۸۶] آیا می‌دانی که این دو موضوع — یعنی امکان به‌وجود آمدن یک چنین قانون و اینکه بودنش اصلا به‌صلاح شهروندان هست یا نیست — بیش از تمام مطالبی که تاکنون مورد بحث قرار گرفته‌اند، در معرض تردید و چون و چرا هستند؟

سقراط: فکر نمی‌کنم که دربارهٔ اصل موضوع و نفع کلان آن برای جامعه‌ای که در شرف ساختنش هستیم، بحث یا اختلافی وجود داشته باشد. اما دربارهٔ ایراد بعدی تو که آیا ایجاد چنین رسمی امکان‌پذیر است یانه، بحثها و گفتگوهای فراوان می‌توان کرد.

گلاکون: ولی ای سقراط، برای ما که مستمع حرفهای تو هستیم دربارهٔ هر دوقسمت این مسئله شک و تردید وجود دارد.

سقراط: یعنی به‌تلویح و سر پوشیده از من می‌خواهی که این دو موضوع را یکجا و توأماً مورد بحث قرار دهم؟— بسیار خوب، چنین باشد. ولی بدان که انتظارم از تو این بود که لااقل مفید بودن این موضوع را قبلا بپذیری تا من بتوانم از یک قسمت از مطلب مورد بحث فارغ گردم و به قسمت دیگر آن یعنی امکان برقراری چنین رسمی میان پاسداران بپردازم.

گلاکون: ولی نقشه‌ات در این مورد چنانکه می‌بینی فاش شده است و بنابراین چاره‌ای‌جز آن نداری که از هر دو قسمت اندیشه‌ات دفاع کنی.

۸۶. درقسمتهای پیشین این گفت وشنود، سقراط اشکالاتی را که پشت سرهم درمقابل هر بخشی از دلایلش سر بلند می کنند به «امواج پی‌درپی» تشبیه کرده است.

سقراط: بسیار خوب، به سرنوشتی که برایم تعیین کرده‌اید تسلیم هستم. فقط عنایت کوچکی در باره‌ام روا دارید و بگذارید که دلم را فعلا با رؤیایی خوش سازم. بگذارید به‌سان مردمی که در روز روشن و در حال بیداری خوابهای شیرین می‌بینند، به‌سان آرزومندانی که عادت دارند در حال راه رفتن در افکار و تخیلات دور و دراز خود غوطه‌ور باشند— من نیز فعلا امکان عملی شدن این نقشه را امری مسلم بگیرم و بحث خود را چنان ادامه دهم که گویی هر لحظه که دلم خواست می‌توانم چنین شهری با این‌گونه رسمها و آیینها خلق کنم. خیالپرستانی که از آنها نام بردم، چنانکه می‌دانید، هرگز در پی کشف وسایل عملی برای تحقق بخشیدن به‌آرزوها و نقشه‌های خود نیستند و از آنجا که اشکالات عملی مسئله را زیاد مهم نمی‌گیرند فکر خود را هرگز با توجه به عواملی که ممکن است باعث ابطال آن نقشه‌ها گردد آشفته نمی‌سازند. بلی، این گروه از مردمان پیش از آنکه وسایل عملی کردن آرزوهای خود را کشف کنند، در عالم خیال چنین می‌پندارند که هر آنچه را که آرزو می‌کنند در اختیار دارند و بنابراین در پرتو همین امید خیالی روی نقشهٔ خود پیش می‌روند و از تجسم اعمالی که می‌خواهند در آن قلمرو آرزویی انجام دهند، باطناً احساس شادی و مسرت می‌کنند. ولی البته این نوع امیدواری بی‌اساس چندان نفعی به‌حال آن نقشه‌های دور و دراز (که طرحش را در مخیلهٔ خود ریخته‌اند) ندارد زیرا جای استعدادها و عواملی که برای عملی کردن طرح مطلوب لازم است خالی است. ولی بعد از این ایرادهایی که شما به‌این نقشهٔ من، و به دشواری‌هایی که در راه تحقق آن وجود دارد، گرفتید حقیقت این است که خودم نیز کم کم دارم قوت قلب خود را از دست می‌دهم یعنی عیناً مثل شما دچار تردید شده‌ام که آیا چنین نقشه‌ای اصلا اجراشدنی است یا نه. بنابراین اگر موافق باشید فعلا مسئلهٔ «امکان» را مسکوت می‌گذاریم و بحث خود را با این فرض ادامه می‌دهیم که نقشهٔ مورد نظر «امکان‌پذیر» و «عملی» است و در پرتو این فرض، مطلب بعدی خود را که: «پاسداران جامعه چگونه و به چه نحوی ممکن است ترتیبات و مقررات این آیین را رعایت کنند» پیش می‌کشیم. در این مرحله برایتان نشان خواهم داد که نقشه‌ای که پیشنهاد می‌کنم،

اگر اجرا شود، بزرگترین سودها را نصیب کشور خواهد کرد و به‌هر نحوی که تصور شود صلاح کشور و نفع طبقهٔ پاسداران را یکجا در بر خواهد داشت. پس در این صورت اگر مخالفتی نیست به کمک خود شما اول سعی خواهم کرد که مزایا و منافع این‌گونه قوانین را مورد بررسی قرار دهم و سپس به‌مسئلهٔ «امکان مطلب» یعنی تحقیق در این باره که آیا اجرای چنین قوانینی در جامعه میسر است یانه، بپردازم. نظرتان چیست، موافقید یا نه؟

گلاکون: موافقیم ادامه بده.

سقراط: حال اگر بناست که فرمانروایان ما و دستیارانی که برایشان تعیین می کنیم همگی لایق نام و عنوانی که دریافت می کنند باشند، در درجهٔ اول تمایل ارادی به‌اطاعت کردن در یک گروه، و قدرت حکمفرمایی در گروه دیگر، به‌طور حتم باید موجود باشد. پاسداران ما در همان حال که قوانین را اجرا می کنند خود نیز باید مطیع قانون باشند و روح آن قوانین را در تمام جزئیاتی که به‌عهده گرفته‌اند به کار بندند.

گلاکون: صحیح است و چنین باید باشد.

سقراط: شما که قانونگذاران کشور هستید پس از اینکه مردان پاسدار را برگزیدید، وظیفهٔ بعدی تان این خواهد بود که زنها و همسران آنهارا نیز برگزینید. این زنها تا جایی که ممکن است همه‌شان باید از حیث خوی و خصلت و اخلاق و طبیعت همانند مردان باشند و مثل آنها در خانه های مشترک زندگی کنندو غذای خود را در سرسفره‌های مشترک میل کنند. هیچ کدام ازآنها نباید مال و مکنت اختصاصی داشته‌باشد. همه‌شان را مجبور خواهیم کرد که با هم زندگی کنند، با هم بزرگ شوند، تمرینهای ورزشی را با هم انجام دهند. و قهری است که همه‌شان به‌حکم آن ضرورت طبیعی که در نفس انسانهاست روابط جنسی با پاسداران مرد برقرار خواهند کرد. تصور می کنم این اصطلاح «ضرورت» کاملا برای آن مقصودی که در نظر دارم متناسب باشد و کلمه‌ای افراطی تلقی نگردد؟

گلاکون: درست است‌ای سقراط، اما فراموش مکن که این ضرورت حساس از نوع آن «ضرورت هندسی» که در حل قضایای ریاضی پیش می‌آید نیست، بلکه «ضرورت عاشقان» است که به‌جای خود خیلی قانع کننده‌تر

ونهی کننده‌تر است.

سقراط: ای گلاکون، استنباطی که از نظر من کردی کاملا صحیح است و این مسئلهٔ حساس نیز، مانند باقی چیزها، باید طبق دستور و شیوه‌ای منظم ادامه یابد. در شهری که منزلگه پاکان است اعمال جنسی لجام‌گسیخته که عملی ناپاک است نباید آزاد باشد و از این روست که فرمانروایان ما این‌گونه شهوت نشانیها را ممنوع خواهند کرد.

گلاکون: با نظر تو کاملا موافقم و چنین چیزی به هیچ‌وجه نباید مجاز باشد.

سقراط: در این صورت واضح است که عمل بعدی مسئولان امر، تنظیم رابطهٔ صحیح زناشویی میان پاسداران خواهد بود و این عملی است به‌حد اعلی مقدس زیرا هر آن چیزی که به‌حداعلی سفید باشد مقدس است. چنین است یا نیست؟

گلاکون: درست همچنین است که می‌گویی.

سقراط: حال باید دید چگونه می‌شود زناشویی را به حداعلی مفید ساخت.

[از اینجا به‌بعد گفتگویی میان سقراط و گلاکون در این‌باره آغاز می‌شود که جفتگیریهای موسمی— در فصول معین سال — میان پاسداران و زنهایی که برای آنها برگزیده می‌شوند چگونه باید تنظیم گردد، تا جنس و نژاد و خوی و خصلت کودکانی که محصول این وصلتها هستند در منتهای پاکی و کمال‌باشد.]

بحث سقراط و گلاکون بدین‌سان ادامه می‌یابد:

سقراط: ای گلاکون، طرحی که من در نظر داشتم و مفاد آن پاسداران کشور را مجبور می‌کرد که دارای زنها و اولاد مشترک باشند، به‌طور خلاصه همین بود که شرح دادم و اکنون اگر اشتباه نکرده باشم تو مایلی که من به‌کمک استدلال بعدی خود نشان دهم که چنین جامعه‌ای با باقی سیاست و خط مشی ما که تا بحال تشریح شدمسازگار است. نیز باید ثابت کنم که نقشه‌ای یا طرحی که بشود آن را جانشین طرح پیشنهادی من ساخت وجود ندارد. آیا میل ترا درست استنباط کرده‌ام یا نه؟

گلاکون: کاملا درست استنباط کرده‌ای و من بیگمان مایلم که دلایل متمم ترا بشنوم.

سقراط: بسیار خوب، آیا فکر نمی‌کنی بهتر این باشد که بکوشیم نوعی

اساس و پایه مشترک برای موضوع مورد بحث پیدا کنیم؟ عملیترین راه برای کشف چنین پایه‌ای شاید همین باشد که اول از خودمان سؤال کنیم: هدف اصلی و اساسی قانونگذار در وضع قوانین و ریختن پایهٔ تشکیلات کشور چیست و چه باید باشد؟ به‌عبارت دیگر، بزرگترین خیر و بزرگترین شر که همیشه باید در نظر قانونگذار باشد چیست؟ و سپس بپردازیم به بررسی این موضوع که آیا استنباط‌های قبلی ما با این معیار جدیدی که برای خیر و شر برگزیده‌ایم می‌سازد یا نه؟

گلاکون: با این پیشنهاد تو از هر حیث موافقم.

سقراط: بسیار خوب، آیا شری بزرگتر از این برای کشور قابل تصور است که در درون سرزمین آن، و در میان مردم آن، به‌جای اتحاد و یگانگی اختلاف و تشتت حکمفرما باشد؟

گلاکون: حرفت درست است و تصور نمی‌کنم شری بزرگتر از این قابل تصور باشد.

سقراط: ولی چنانکه می‌دانی اتفاق ویگانگی معمولا درمحیطی حکمفرماست که مردمانش در شادیها و غمهای یکدیگر شریکند— منظورم محیطی است که تمام شهروندان آن در زمانها و مکانها و مواقع مشترک همگی با هم شادمان و همگی با هم اندوهگین می‌شوند.

گلاکون: بلاشک چنین است.

سقراط: و سرنوشت دولتی که در محیط متضاد— یعنی در محیطی که در آن احساسات شخصی جایگزین احساسات همگانی گردیده است— به‌وجود آید، ضعیف شدن و از هم پاشیدن و بالمآل از بین رفتن است. در این محیط محکوم به‌فنا، در قبال هر حادثه‌ای که برای همگان رخ دهد، برخی احساس مسرت و پیروزی و برخی دیگر احساس غم و ناکامی می‌کنند. منظورمرا درست می‌فهمی؟

گلاکون: می‌فهمم و مثالی که آوردی کاملا بجاست.

سقراط: اما این گونه اختلافات میان اعضای یک جامعه موقعی آغاز می‌گردد که کلماتی نظیر «مال من» و «مال‌تو» یا « این مال من است» و «آن مال من نیست» در آن جامعه رواج پیدا می‌کند و به جای اینکه هیئت شهروندان چیزهایی راکه به دستشان می‌رسد یا حوادثی را که برایشان پیشآمد می‌کند مشترکاً «متعلق» یا «نا متعلق» به‌خود

بشمارند، به‌صورت دسته‌های مختلف اظهار عقیده می‌کنند و برخی چیزها و حوادث را «متعلق به‌خود» و برخی دیگر را «متعلق به‌دیگران» می‌شمارند.

گلاکون: صحیح است.

سقراط: حال بگذار مثالی دیگر که تقریباً به شرایط انفرادی شهروندان نزدیکتر است ذکر کنم. لابد همه‌تان احساس کرده‌اید که درساختمان پیکر ما موقعی که فقط یکی از انگشتان آسیب دیده باشد تمام اجزای بدن، درد ناشی از آن آسیب را به هیئت اجتماع حس می‌کنند، زیرا روح انسان که مرکز حکومت بر اندام است— و تمام نیروهایی که جسم را به‌حرکت می‌آورند اوامر خود را ازآن مرکز می‌گیرند— به محض اینکه یکی از اعضای بدن به‌درد آمد آناً متأثر می‌گردد و این تأثر را به تمام اجزای دیگر بدن منتقل و آنها را نیز دردمند می‌سازد. و در این حالت است که ما عادتاً می‌گوییم فلان‌کس انگشتش درد می‌کند. عین این قضیه در مورد اجزای دیگر بدن نیز صادق است به این معنی که تألمات موضعی (ناشی از وقوع درد) و آسایش موضعی (ناشی ازآرام گرفتن درد) هر دو به‌سرتا سر بدن پخش می‌گردد.

گلاکون: این تشبیه تو، ای سقراط، کاملا درست است و من با این نظر موافقم که دولتی که از بهترین نظام اجتماعی بهره‌مند باشد همین وضع را خواهد داشت و هر صدمه‌ای که به‌یکی از اجزاء آن وارد شود سرتاسر تشکیلات دولت را مجروح و دردمند خواهد ساخت.

سقراط: از این قرار، هرآن‌گاه که یکی از شهروندان دولت ما تجربه‌ای از خیر یا شر به‌دست آورد، سرور و شادکامی یا درد و ناکامی (که ناشی از یکی از این دو تجربه است) درسرتاسر تشکیلات شهر احساس می‌گردد و همگان در غم و شادی کسی که متعلق به‌آن شهر است سهیم و هنباز می‌گردند. چنین نیست؟

گلاکون: چنین است و من نیز با تو همعقیده‌ام که درکشوری که از بهترین نظم و مقررات بهره‌مند باشد قضایا به‌همین ترتیب که شرح دادی اتفاق خواهد افتاد.

سقراط: اکنون، ای گلاکون، هنگام آن رسیده است که دوباره بەسرمطلب اصلی یعنی به‌سر وقت دولتی که مشغول ساختنش هستیم برگردیم

و ببینیم که آیا این دولت مورد نظر ما، یا شکل دیگری از همین دولت، حداعلای مطابقه و همرنگی را با این اصول بنیانی که مشغول شرح دادنش هستیم دارد یا نه؟

گلاکون: بسیار خوب.

سقراط: پس قبول می کنی که این دولت مطلوب ما، نظیر هر دولت دیگر، بناچار باید ترکیبی از زمامداران و اتباع کشور باشد؟

گلاکون: قبول می کنم و حرف تو صحیح است.

سقراط: نیز قبول داری که همهٔ آنها همدیگر را «شهروند» خطاب خواهند کرد؟

گلاکون: البته که قبول دارم.

سقراط: ولی آیا فکر نمی کنی که اسم دیگری هست که مردمان سایر کشورها معمولا به‌زمامداران و فرمانروایان خود اطلاق می کنند؟

گلاکون: چرا، آن طور که شنیده‌ام اقوام دیگر فرمانروایان خود را معمولا به‌نام «خدایگان» و «خداوندگار» خطاب می کنند ولی در میان دولتهای دموکراتیک رسم همین است که تو گفتی و اتباع این دولتها همدیگر را شهروند و حکام خود را به اختصار «فرمانروا» می‌نامند.

سقراط: حال بگو ببینم در این دولت کمال مطلوب ما غیر از نام شهروند (که نام عمومی همهٔ ساکنان کشور است) آیا اسم دیگری هست که مردم دربارهٔ فرمانروایان خود به کار برند؟

گلاکون: آری هست زیرا که مردمان شهر ما هر آنگاه که نخواهند زمامداران خود را شهروند خطاب کنند آنها را «ناجی» یا «مددکار» می‌نامند.

سقراط: و فرمانروایان ما اگر بخواهند مردمان شهر خود را به‌نامی غیر از شهروند خطاب کنند، چه نامی دربارهٔ آنها به کار می‌برند؟

گلاکون: از آنجا که این مردم حقوق و هزینه زندگی فرمانروایان خود را می‌پردازند و آنها را سرکار نگه می‌دارند، اگر فرمانروایان بخواهند نامی غیر از «شهروند» بر این مردمان اطلاق کنند آنها را «هزینه‌پرداز» یا «حاکم نگهدار» خواهند نامید.

سقراط: و فرمانروایان در کشورهای دیگر اتباع خود را به چه لفظ می‌خوانند؟

گلاکون: بندگان.
سقراط: آن فرمانروایان همگنان خود را به چه اسمی می‌نامند؟
گلاکون: فرمانروایان همطراز.
سقراط: و در کشور ما؟
گلاکون: پاسداران همطراز.
سقراط: آیا قادری مثالی به من عرضه کنی که در آن فرمانروایی یکی از همکاران خود را به‌عنوان دوست شخصی و دیگری را فقط به‌عنوان همکار (که هیچ‌گونه دوستی شخصی باوی ندارد) به‌دیگران معرفی کرده باشد؟
گلاکون: البته که می‌توانم و مثالهای فراوان در این باره دارم.
سقراط: و منظور فرمانروا از کسی که او را «دوست خود» می‌نامد ظاهراً کسی است که به‌وی تعلق دارد در حالی که آن دیگری (که همکار نامیده می‌شود) فردی است که هیچ‌گونه بستگی خصوصی با فرمانروا ندارد.
گلاکون: استنباطت کاملا صحیح است.
سقراط: ولی در کشور ما آیا ممکن است که یکی از پاسداران جامعه، همطراز خود را بنام «بیگانه» و «اجنبی» خطاب کند؟
گلاکون: چنین چیزی در کشور ما غیر ممکن است؛ زیرا هرکدام از پاسداران که با افراد دیگر جامعه برخورد کند آنها را به‌چشم خواهر، برادر، مادر، پسر، دختر، بچه، یا بالاخره به چشم والدین کسانی که از این قبیل پیوندها باوی دارند خواهد نگریست و طبقهٔ پاسداران را نیز که به‌هر حال از میان همین عده بیرون آمده‌اند جزء منسوبان و خویشان خود خواهد شمرد.
سقراط: موضوع را بسیار خوب و به‌طرزی بسیار عالی تشریح کردی ولی بگذار مجدداً این سؤال را از تو بکنم: آیا این عده که باهم قوم و خویشی در جامعه پیدا کرده‌اند فقط در اصطلاح مکالمه چنین نامیده می‌شوند یا اینکه به‌حقیقت در کلیه اعمال و افعال و رفتار خود شایستگی این عنوان را پیدا کرده‌اند؟ مثلا در به کار بردن کلمهٔ «پدر» آیا این اسم را فقط به‌طور تصنعی به کار می‌برند یا اینکه آن علاقه و دلسوزی پدرانه (از جانب پدر) و آن حس احترام و وظیفه‌شناسی و

خضوع و تواضع که پسران موظف به‌اجرای آن دربارهٔ پدران هستند (از جانب اولاد)، همگی در این مورد رعایت می‌شود؟ منظورم این است که آیا نقض کنندهٔ این وظایف را نباید به‌چشم عنصری ناسپاس و ناپارسا نگریست که امکان ندارد خیر زیادی چه از جانب خدا و چه از جانب بشر ببیند؟ و آیا این اصول و وظایف که افراد جامعه موظف به‌رعایت و اجرای آن دربارهٔ همدیگر هستند، همان اندرزهای مؤکد نیستند که شهروندان کشور ما از عهد طفولیت در گوش کودکان می‌خوانند و به‌همه‌شان یاد می‌دهند که وقتی بزرگ شدند احترامات و وظایف تلقین شده را دربارهٔ کسانی که به‌عنوان والدین به‌آنها وانمود می‌شوند و نیز دربارهٔ سایر خویشان خود رعایت کنند؟

گلاکون: وظایفی که شهروندان ما باید رعایت کنند برمبنای همین اصولی که شمردی تعیین شده‌اند، زیرا که خصلتی زشتتر و زننده‌تر از این قابل تصور نیست که شهروندان یک کشور عناوین و پیوندهای خانوادگی را فقط بر زبان جاری سازند ولی از عمل کردن به‌وظایفی که لازمهٔ آن عناوین است اجتناب ورزند.

سقراط: پس از این قرار در شهری که ما بنای آن را در عالم خیال می‌ریزیم لحن توافق و همرنگی بر لحن اختلاف و دورنگی تفوق خواهد داشت و پیوستگی جای گسستگی را خواهد گرفت. در چنین شهری، همان طور که لحظه‌ای پیشتر گفتم، هرآنگاه که شهروندی در کاری موفق شد، یا اینکه در آن کار زیان دید، زبان حال جملهٔ شهر این خواهد بود که «ما پیش برده‌ایم» یا اینکه «ما بد آورده‌ایم».

گلاکون: گفتارت به‌حداعلی صحیح است.

سقراط: و آیا سابقاً نگفتیم که فقط در نتیجهٔ هنباز بودن مردمان در احساس رنج و لذت است که همهٔ آنها به‌این گونه فکر کردن و این جور حرف زدن عادت می‌کنند؟

گلاکون: چرا، قبلا هم به‌این موضوع اشاره شده است.

سقراط: پس همهٔ این شهروندان نفعی مشترک در امری مشترک که آن را «امر مشترک ما» و «مال مشترک خود ما» می‌نامند خواهند داشت و در قبال این نفع مشترک همه‌شان کیفیتی مشترک (رنج مشترک یا شادی مشترک) احساس خواهند کرد. چنین نیست؟

گلاکون: آری، احساس آنها همین‌گونه خواهد بود و این احساس خیلی عمیق‌تر و بهتر از احساسات دیگران در موارد مشابه خواهد بود.

سقراط: و دلیل این وضع– علاوه برآن منشور سیاسی که نحوه پیوندها را در اجتماع معین می‌سازد– چیزی جز این نیست که سرپرستان و پاسداران جامعه صاحب زنها و اولاد مشترک شده‌اند. چنین است یا نیست؟

گلاکون: با عقیدهٔ تو موافقم که وضع مطلوب شهر ما ناشی از همین رسم داشتن همسران و فرزندان مشترک است.

سقراط: و ما اقرار کردیم که این‌حس یگانگی بزرگترین نفع را برای جامعه در بر خواهد داشت و صحت نظر خود را با آن مقایسهٔ تلویحی که‌بین ساختمان یک دولت خوش نظام و یک پیکر انسانی صورت گرفت به ثبوت رساندیم. در پرتو آن مثال دیدیم که رنج یا لذتی که نصیب یکی از اعضاء بدن می‌گردد چگونه آناً به تمام اعضای دیگر منتقل می‌شود. این طور نبود؟

گلاکون: چرا همین طور بود و ما صحت این مقایسه را تصدیق کردیم و تصور می کنم به‌حق هم تصدیق کردیم.

سقراط: پس اشتراک زنها و کودکان در میان طبقهٔ دستیاران نیز به نوبهٔ خود منبع خیر و فلاح برای دولت خواهد بود؟

گلاکون: بلاشک.

سقراط: و این حرف من تطبیق می کند با آن اصل دیگر که هم اکنون داشتیم در تأییدش صحبت می کردیم. به‌این معنی که پاسداران و حکام جامعه هرگز نباید خانه، زمین، یا هر نوع ملک و دارایی شخصی دیگر داشته باشند. مزدی که به‌آنها داده می‌شود فقط باید در همان حدود باشد که تکافوی زندگی و امرار معاششان را بکند و این مزد را هم باید از شهروندان دیگر دریافت کنند و آن را مشترکاً به‌مصرف برسانند. نباید فراموش کرد که مقصود ما از برقرار کردن این رسم این بود که حکام و پاسداران آتی ما آن خصلت حقیقی را که برای سرپرستی و ادارهٔ امور کشور لازم است به‌طور کامل و دست نخورده حفظ کنند.

گلاکون: صحیح است.

سقراط: پس در این صورت، هم آن مقررات قبلی ما دربارهٔ ممنوع بودن

ملک و دارایی برای پاسداران و هم مقررات کنونی دربارهٔ اشتراک زن و فرزند، جملگی متمایل به‌این هستند که. عده‌ای پاسدار حقیقی برای کشور تربیت کنند. این‌گونه پاسداران نظام و قوانین کشوری را که بر آن حکومت می‌کنند با اختلاف و کشمکش بر سر موضوعاتی از این قبیل که فرضاً «این چیز مال من است» و «آن چیز مال من نیست» آشفته و متلاشی نخواهند کرد و هیچ کدام از آنها مشغول نقل وانتقال و از این سو به‌آن سو کشیدن اموالی که تحصیل کرده است نخواهد بود و خانه یا دستگاهی مجزا که در آن زنها و کودکانی علیحده زندگی کنند نخواهد داشت. برای این عده، رنجها و لذتهای اختصاصی مفهوم نخواهد داشت و همه‌شان تا آنجا که ممکن است از شادی همدیگر شاد و از غم همدیگر ناشاد خواهند شد. از آنجا که همسران و اولاد و علائق آنها مشترک است— به‌عبارت دیگر از آنجا که همه‌شان دربارهٔ چیزهایی که در چشمشان عزیزتر و به قلبشان نزدیکتر است احساس و عقیدهٔ مشترک دارند— پس در تمام اعمالی هم که انجام می‌دهند هدف و منظور نهایی‌شان مشترک خواهد بود.»

از آنجا که این تئوری غالباً به‌عنوان «تئوری کمونیستی افلاطون» تلقی گردیده است، خوب است به‌طور اختصار بررسی کنیم و ببینیم تا کجا استحقاق این نام را دارد. برای نیل به‌این منظور لازم است قبلا فرقی را که افلاطون هنگام بررسی «خانواده» و «ملک و دارایی» میان این دو نوع مالکیت قایل می‌شود، روشن سازیم.

الف. خانواده

نظریهٔ افلاطون، در مورد زنها و کودکان، مسلماً یک روش کمونیستی (به‌مفهوم مالکیت اشتراکی) است. در تحت این سیستم، هیچ پاسدار یا رهبری قادر نخواهد بود زن یا کودکی را نشان بدهد و بگوید که این زن «مال من» یا این کودک «مال من» است. ولی تمام پاسداران دولت قادر خواهند بود به‌تمام زنها و کودکان مشترک خود اشاره کنند و بگویند: «این زنها و این کودکان مال ما هستند.»

خود افلاطون صریحاً بیان می‌کند که هدف این سیستم، تولید وحدت و یگانگی میان پاسداران است، زیرا با ایجاد مصالح و احساسات و پیوندهای

مشترک میان آنها (یعنی با ایجاد علائقی که در حال حاضر فقط میان اعضای خانواده‌ها وجوددارد) می‌توان به‌این هدف‌رسید. غرض حقیقی افلاطون از روشی که اجرای آن را توصیه می کند بیگمان این بوده است که یک چنین حس یگانگی میان اعضای طبقهٔ حاکم ایجاد شود، زیرا هیچ دلیل یا اشاره‌ای در تأیید این نکته که افلاطون می‌خواسته است سیستم خانواده‌های مشترک را به سایر طبقات جامعه نیز سرایت دهد در دست نیست. در عین حال افلاطون براین عقیده است که تنها منبع اختلاف و تضاد در جامعه (یعنی در داخل تشکیلات دولت ایده‌آلی وی) که ممکن است به جنگ و ستیز منجر گردد همانا وجود دورنگی و دو دستگی میان خود طبقهٔ حاکم است. «اگر اینان از نفاق و تشتت مبرا باشند هیچ‌گونه ترس یا دغدغه‌ای از این حیث که باقی اتباع شهر ممکن است علیه آنها بشورند یا اینکه میان خود نزاع کنند وجود نخواهد داشت.»[۸۷] «وآیا حقیقت آفاقی جز این است که هرگونه تغییری که در منشور اساسی کشوری صورت گیرد، در درجهٔ اول ناشی از وضع داخلی همانهایی است که در رأس قدرت قرار گرفته‌اند؟ موقعی که نفاق و تشتت عملا به‌داخل هیئت حاکمه سرایت کرد، زمینه برای تغییر حکومت آماده می‌شود و گرنه تا موقعی که اینان متحد و همفکر باشند، حکومت شهر- دولت در معرض هیچ‌گونه تغییر و دگرگونی نیست.»[۸۸] چنانکه می‌بینیم میان نظریهٔ کمونیستی افلاطون و اندیشهٔ جنگ طبقاتی مارکس زمین تا آسمان فاصله است.

ب. ملک و دارایی

لکن اگر افلاطون سیستم مالکیت اشتراکی را توصیه می کند منظورش

۸۷. رسالهٔ جمهور، کتاب پنجم، بند ۴۶۵-۸۴؛رسالهٔ جمهور، کتاب هشتم، بند ۵۴۵.

۸۸. مقصود من از اندیشهٔ جنگ طبقاتی، اندیشه‌ای است که ریشهٔ تمام انقلابات، عوض شدن حکومتها، و تغییر قوانین اساسی را درآن خصومت آشتی ناپذیر که میان طبقات مختلف اجتماع وجود دارد، جستجو می‌کند. حالا حقیقت مطلب راجع به این موضوع (در ادوار بعدی تاریخ) هرچه می‌خواهد باشد، چنین به‌نظر می‌رسد که تجزیه و تحلیلی که‌افلاطون از ریشهٔ انقلاب در شهر- دولتهای آن زمان (یعنی شهر-دولتهای یونان باستان) کرده است از هر تحلیل دیگری در این باره صحیحتر و دقیقتر است.

فقط میزان کوچکی از مال و ملک و اشیاء و لوازم مورد نیاز روزانه است که به‌واقع باید در اختیار همهٔ پاسداران باشد و مشترکاً به‌وسیلهٔ همهٔ آنها مورد استفاده قرار گیرد. داشتن هر نوع دارایی دیگر (پول، زمین، زر، زیور، و خلاصه داشتن هر نوع سرمایه نالازم) برای پاسداران ممنوع است، زیرا در نظام افلاطونی اصلا قرار نیست که آنها دارای چنین چیزهایی باشند. این‌گونه تجملات را اعضای طبقهٔ سوم مالک خواهند بود[۸۹]. از آن گذشته، نحوهٔ مالکیت طبقهٔ سوم (بدان‌سان که افلاطون در نظر دارد)، مالکیت انفرادی است نه اشتراکی، و از این جهت مسئلهٔ مالکیت اشتراکی وسایل تولید (که اصل اساسی کمونیزم در دنیای جدید است) ابداً وارد اندیشهٔ افلاطون نمی‌گردد.

چشمداشت مردم شهر از کلیهٔ پاسداران این است که اینان به‌محض اینکه به پایگاه شامخ رهبری رسیدند، داشتن ملک و دارایی شخصی را تخطئه کنند و خود این «تخطئه مال و منال» نیز نوعی پیوند در داخل دولت ایجاد می‌کند، لکن این پیوند، طبقهٔ حاکم را با طبقهٔ فرمانبردار متحد می‌سازد. افلاطون بر این عقیده بود که اعضای طبقه بالا (یعنی پاسداران شهر ایده‌آلی وی، که به تعبیر زمان ما هیئت حاکمه نامیده می‌شوند) نباید صاحب مال و مکنت باشند. چونکه در آن صورت منافع اقتصادی شخصی پیدا می‌کنند و این منافع ممکن است با مصالح اتباع کشور اصطکاک پیدا کند و بین آنها اختلاف و رقابت طبقاتی به وجود آورد. افلاطون می‌گوید: این‌گونه علاقه‌های اصطکاک‌آفرین را از هیئت حاکمه دور کنید و خواهید دید که همه‌شان قدرت خود را هرگز به منظوری جز تأمین خیر و مصلحت شهروندان به کار نخواهند برد.

۱ اندیشهٔ بکر افلاطون: فلاسفه باید حکومت کنند

اکنون می‌رسیم به‌آن اندیشهٔ بسیار بکر که زیور افکار افلاطون و به‌واقع گل سرسبد تمام آن اندیشه‌هایی است که وی در رسالهٔ جمهـــود بیان کرده است: یعنی نظریه‌ای که به موجب آن ادارهٔ امور دولتها و کشورها باید به‌دست فلاسفه

۸۹. همین موضوع می‌تواند ما را از گرایش به‌آن تمایل طبیعی (ولی بدشگون و زیان‌بخش) که بر مغزهای معاصر حکمفرماست و طبقهٔ سوم افلاطـون را نیز به‌شکل توده‌ای از رنجبران محروم مجسم می‌سازد، باز دارد. طبقهٔ سوم وی، چنانکه می‌بینیم، هم کارگر است وهم سرمایه‌دار.

سپرده شود. برای روشن شدن مطلب قبلا عین عبارتی را که افلاطون در این باره در رسالهٔ *جمهور* به‌کار برده است[۹۰]، و نیز برخی عبارات دیگر را که معرف نظر وی دربارهٔ ماهیت و چگونگی فیلسوف است، نقل و سپس سعی خواهیم کرد که اهمیت و مفهوم اندیشهٔ «حکومت حکما» را روشن سازیم.

سقراط: اجازه بدهید در قدم بعدی سعی به‌نشان دادن این موضوع بکنیم که آن نقص بنیانی که در وجود دولتها هست و باعث سوء اداره آنها به‌نحو کنونی گردیده چیست، و کمترین تغییری که ممکن است این وضع ناخوشایند را دگرگون سازد و ادارهٔ امور دولتها را در مجرای صحیحی بیندازد کدام است. نیز بکوشیم که این تغییر در صورت امکان فقط تغییر «یک چیز» و اگر نشد فقط تغییر «دوچیز» باشد و به‌هر تقدیر سعی شود که تغییرات لازم حتی‌المقدور معدود و سبک باشند.

گلاکون: مسلماً.

سقراط: حال نظر من این است که اصلاح نقایص دولت فقط موقعی امکان‌پذیر است که وسیلهٔ اصلاح منحصر به «تغییری واحد» باشد که البته کاری سهل و آسان نیست ولی به‌هر حال ممکن است.

گلاکون: منظورت از این «تغییر واحد» چیست؟

سقراط: حال که این سؤال را کردی ناچارم به مقابلهٔ آن مطلبی که چندی پیش به بزرگترین موجها تشبیهش کردم بروم.[۹۱] خود می‌دانم که تقبل این امر کاری است بس دشوار ولی حرف لازم بالاخره باید زده شود و لواینکه موجهای مبطل و سهمگین از سر گوینده بگذرند و او را در غوغای تمسخر و ریشخند غرق سازند. آیا حرفهای مرا به‌دقت می‌شنوی؟

گلاکون: می‌شنوم ادامه بده.

سقراط: مادام که فیلسوفان شاه نشده‌اند[۹۲] یا شاهان و فرمانروایان گیتی

۹۰. *جمهور* کتاب پنجم (بند ۴۷۳) و کتاب ششم (بندهای ۵۰۱ـ ۴۹۷).

۹۱. بنگرید به قسمتهای قبلی این کتاب.

۹۲. معنی تحت‌اللفظی فیلسوف «دوستدار حکمت» یا «دوستدار دانائی» است. مفهوم دقیقی که خود افلاطون از این کلمه استنباط می‌کند بعدها آشکار خواهد شد. ولی بهتر است که خواننده از همین حالا ذهن خود را از چنگ مشتی تصورات رایج که ناشی از معنی عرفی این کلمه درعصر حاضر است رها سازد.

قدرت و سیرت فلاسفه را به دست نیاورده‌اند، مادام که عظمت پادشاهی و خردمندی سیاسی در شخصی واحد جمع نگردیده است، مادام که زمامداران کنونی شهرها و کشورها که یکی از این دو هدف را، بی‌نیل به‌دیگری، تعقیب می‌کنند به‌اجبار از این عمل نهی نشده‌اند، شهرها و اقالیم جهان— نی، حتی نژاد بشر— هرگز از خطرات و مصائبی که برسرشان می‌ریزد مصون نخواهند بود. فقط هنگامی که این نظر من پایه عمل قرار گرفت، آن وقت است که دولتهای جهان امکان ادامهٔ حیات و دیدن پرتو روز را خواهند داشت. ای گلاکون عزیز، چنین بود ماحصل اندیشه‌ای که من برای اظهار آن دچار ترس و تردید بودم و اگر نمی‌توانستم منظور خود را بی‌مقدمه بیان کنم از این لحاظ بود که می‌دیدم چنین عقیده‌ای، اگر ابراز شود، فوق‌العاده اغراق‌آمیز و باورنکردنی به‌نظر خواهد رسید، زیرا معتقد کردن دیگران به‌اینکه سعادت خصوصی و عمومی آنها جز با تحقق همین وضعی که تشریح کردم امکان‌پذیر نیست چیزی به‌واقع سخت و دشوار است.»

به‌دنبال این گفتگو، مکالمه‌ای دربارهٔ چگونگی فیلسوف حقیقی و اختلاف وضع او با وضع کسانی که این عنوان را به نیرنگ و بی‌استحقاق به خود بسته‌اند میان سقراط و گلاکون آغاز می‌گردد و در تعلیل آن تجربهٔ آفاقی که مدعی است فلاسفه موجوداتی زیان بخش یا لااقل مردمانی بیمصرف هستند چنین استدلال می‌شود که هیچ دولتی، ازسنخ دولتهایی که جهان تجربه کرده، تاکنون نتوانسته است خاکی مستعد که برای رشد طبیعت فلسفی سازگار باشد در اختیار این‌گونه اشخاص بگذارد، و در نتیجه بعضی موجودات استثنائی که طبیعت خیال داشته است آنها را فیلسوف حقیقی بپروراند به مردانی فاسد و بیمصرف تبدیل شده‌اند. در حالی که آن عدهٔ معدود که در مقابل وسوسه‌ها و انگیزه‌های مفسد مقاومت کرده‌اند توفیق خود را در این زمینه فقط به‌پیش گرفتن نوعی «روش منفی» مدیون بوده‌اند. به‌عبارت دیگر، این‌گونه افراد برای اینکه سالم بمانند سعی کرده‌اند تا خود را از تیررس نفوذ جامعه‌ای که در آن پاک، ناپاک می‌گردد دور نگاهدارند و همین کناره‌گیری از اجتماع آنها را به‌مردانی که نسبت به‌آن اجتماع بیمصرف و بیفایده‌اند تبدیل کرده است.

خصال فیلسوف حقیقی

سقراط: اکنون که موجبات بدنامی فلاسفه به‌حد کافی تشریح، و نشان داده شد که اتهاماتی که معمولا به آنها می‌زنند تا چه پایه دور از انصاف است، آیا علاوه بر این مطالب چیزی بجا مانده است که بخواهی در اطراف آن صحبت یا اظهار نظر بکنی؟

ادیمانتوس: دربارهٔ اصل دیگر چیزی بجا نمانده است، ولی دوست دارم بدانم از میان حکومتهایی که در عصر ما وجود دارند کدامیک به‌عقیدهٔ تو با موازینی که هم اکنون بیان شدند تطبیق می‌کنند؟

سقراط: هیچ کدام. واین درست همان اتهامی است که من علیه همهٔ آنها وارد می‌کنم. از بین تمام این حکومتها که باخود ما معاصرند حتی یکی از آنها واجد شرایطی که شمردم نیست و نمی‌تواند ادعا کند که سرشت یا جوهر فلسفی در وجودش هست. و به‌همین دلیل است که روح حکمت و فلسفه از تن این حکومتها کناره گرفته است. همانسان که تخمی مستعد، موقعی که در خاکی بیگانه و نامستعد کاشته شد خواص فطری و قدرت نمو طبیعی خود را از دست می‌دهد و خصوصیات مهمل خاکی راکه در آن کاشته شده است اقتباس می‌کند، فلسفه نیز عیناً هر آن‌گاه که در محیطی نامستعد قرار گرفت به‌جای اینکه رشد تکاملی خود را ادامه دهد دچار انحطاط و قلب ماهیت می‌گردد. اما اگر به حسب تصادف آن کمالی را (که خود مظهر آن است) در وجود دولتی پیدا کرد، آن وقت دیده خواهد شد که دانش فلسفی به‌حقیقت چیزی یزدانی و آسمانی است که در مقایسه باآن هر چیز دیگری در عالم، اعم از اینکه طبایع مردمان باشد یا طبیعت مکتبها، فقط کیفیتی عادی و انسانی است. اکنون حدس می‌زنم سؤال بعدی تو این باشد که چنین دولتی که مظهر کمال است چیست و در کجا یافتنی است؟

ادیمانتوس: نه سقراط، این حدس که می‌زنی اشتباه است، زیرا در صدد بودم سؤال دیگری از تو بکنم. می‌خواستم بپرسم آیا این دولت موصوف همان دولتی است که ما خودطراح و سازنده‌اش بوده‌ایم[۹۳]، یا اینکه

۹۳. در اینجا ادیمانتوس به دولتی که سازمان و منشور اساسی‌آن درقسمتهای قبلی رساله جمهور تشریح گردیده است اشاره می‌کند.

چیز دیگری است؟

سقراط: از خیلی جهات می‌شود گفت که همان دولت ساخته و پرداختهٔ خود ماست. اما آن گفتهٔ قبلی مرا فراموش نکن که چنین دولتی در درون تشکیلات خود همیشه به‌مرجعی نیازمند خواهد بود که اندیشه‌اش دربارهٔ حکومت شهر و منشور اساسی آن با اندیشهٔ خود شما قانونگذاران (که برای آنها قانون وضع می‌کنید) یکسان و یکنواخت باشد.

ادیمانتوس: درست است و بخاطر دارم که توچنین مطلبی را قبلا بیان کردی.

سقراط: بلی گفتم ولی اکنون اعتراف می‌کنم که حق مطلب را در آن موقع به‌درستی ادا نکردم[۹۴]. زیرا ایرادهایی که به‌گفتارم گرفتید و مخالفتهایی که در همان موقع پیش کشیدید مرا ترساند و آشکارا نشان داد که مباحثاتی که در پیش داریم دشوار و طولانی خواهد بود. حتی کنون هم که اصل مطلب اظهار شده باز بیان باقی مطلب بینهایت‌دشوار است.

ادیمانتوس: چه باقی مانده که باید گفته شود؟

سقراط: این سؤال باقی مانده که مطالعه و تحصیل‌فلسفه را چگونه می‌توان تنظیم کرد که باعث انهدام دولت نگردد. اقدامات و مساعی بزرگ بشری عموماً با خطر توأمند و میان مردم ضرب‌المثلی هست که می‌گوید «همیشه چیزهایی دشوارند که خوب و مطلوبند».

ادیمانتوس: در این صورت، بهتر است همین مطلب باقی مانده را نیز روشن سازی تا دیگر تردیدی بجا نماند که بررسی ما در این زمینه تکمیل شده است.

سقراط: مطمئن باش ای ادیمانتوس، که فقدان اراده سد راه من درروشن

۹۴. افلاطون در اینجا به‌عبارتی‌که در بخش سوم (بند ۴۸۲) رساله **جمهور** آمده است اشاره می‌کند. وی در این قسمت از رساله **جمهور** لزوم انتخاب طبقهٔ کوچکی را (که خود از میان سرپرستان منتخب برگزیده می‌شوند) اعلام و چنین اظهار نظر کرد که اعضای همین طبقهٔ کوچك، حکام جامعه (به مفهوم دقیق آن) خواهند بود. نکته‌ای‌که در آن موقع ازبیان و قلم افلاطون افتاده بود واکنون می‌خواهد جای‌آن را پر کند تصریح این موضوع است‌که شرط مطلوب و اساسی برای این طبقه داشتن قوه «بینش علمی» است ــ یعنی قوه‌ای که انسان عادی را به فیلسوف مبدل می‌سازد.

کردن موضوع نیست و اگر حقیقتاً عایقی موجود باشد، آن عایق فقدان نیروست و نه فقدان اراده. از تعصب و علاقهٔ شدید من به روشن کردن مطلب کاملا آگاهی و هم اکنون به چشم خواهی دید که آنچه را که در شرف گفتنش هستم چگونه بی‌تردید و بی‌پروا اعلام خواهم کرد. بنابراین آشکارا می‌گویم که دولتها برای تحصیل حکمت سیاسی باید به‌شیوه‌ای که کاملا با شیوه و روحیهٔ کنونی آنها فرق دارد عمل کنند.

ادیمانتوس: به کدام شیوه؟

سقراط: چنانکه می‌دانی دانشجویان فلسفهٔ ما در حال حاضر کاملا جوان هستند و تحصیل این رشته را موقعی که هنوز بوی شیر از دهنشان می‌تراود آغاز می‌کنند. اینان تحصیلات فلسفی خود را در این مرحله از دشوارترین قسمت آن — مقصودم فلسفهٔ جدلی است۹۵ — آغاز می‌کنند یعنی درست در مرحله‌ای که محصور میان دورهٔ تحصیل و دوران شروع به کسب و کار و ایجاد عائله و اشتغال به‌امور خانواده است. در پایان این مرحله همگی، حتی آن عده که به‌داشتن حداکثر ذوق در فلسفه مشهورند، دنباله تحصیل را رها می‌کنند و به کارهای عادی زندگی می‌پردازند. سالهای کهولت اگر کسی از آنها دعوت کرد شاید بروند و خطابه‌ای فلسفی گوش کنند، و خیلی هم در این باره سر و صدا راه بیندازند چونکه فلسفه را به چشم مشغلهٔ اصلی نمی‌نگرند. سرانجام موقعی که پیر شدند و دوران افولشان فرا رسید غالبشان حتی حقیقی‌تر از خورشید هراقلیطوس خاموش می‌شوند و به‌عکس آن خورشید دیگر هم طلوع نمی‌کنند.۹۶

ادیمانتوس: ولی برنامهٔ تحصیل آنها چه باید باشد؟

سقراط: درست به‌عکس آنچه امروز هست. برنامهٔ تحصیل آنها در دوران کودکی و شباب — و نیز آنچه مربوط به‌فراگرفتن فلسفه در این دو دوره است — باید متناسب با سالیان ظریف عمرشان باشد. در این مرحله از حیات که منتهی به‌دوران رشد و مردانگی می‌گردد دقت و توجه اصلی

۹۵. جدلی برای ترجمه اصطلاح فلسفی Dialectic به‌کار رفته است.ـم.

۹۶. هراقلیطوس عقیده داشت که آفتاب همه روزه هنگام غروب خاموش و در بامداد روز بعد مجدداً روشن می‌گردد.

باید به پرورش اندام و تربیت بدنی آنها معطوف گردد تا بتوانند بعداً پیکر سالم خود را در خدمت فلسفه به‌کار برند. سپس هنگامی که بزرگتر شدند و عقل و دانششان پیشرفت کرد ورزش فکری و پرورش روحی را نیز باید به برنامه تربیتیشان اضافه کرد. اما هنگامی که قدرت جسمانی و نیروی بدنی شهروندان ما رو به کاهش گذاشت و مسئولیت انجام وظایف مدنی و نظامی از گردنشان افتاد، آن وقت باید آزادشان گذاشت که به‌نحو دلخواه زندگی کنند و به‌هیچ کار جدی نپردازند. چونکه ما قصد داریم وسایل زندگی را طوری برایشان فراهم کنیم که در این دورهٔ پایان عمر خوش‌باشند و باقی حیاتشان را در این جهان با سعادتی مشابه در جهان دیگر تکمیل نمایند.

ادیمانتوس: ای سقراط، به‌حقیقت که تو در کار خود جدی هستی و از این حیث اطمینان کامل دارم. اما بیشتر شنوندگان تو، اگر اشتباه نکرده باشم، در مخالفت با این عقایدی که ابراز می‌کنی از تو هم جدیترند و به‌احتمال قوی هرگز به‌این چیزها که می‌گویی عقیده پیدا نخواهند کرد. و میان این عده، چنانکه می‌بینم، تراسیماخوس کمتر از همه تحت تأثیر گفتار تو قرار گرفته است.

سقراط: ای ادیمانتوس، حالا نکوش که میان من و تراسیماخوس را که تازگی با هم دوست شده‌ایم (گرچه به‌حقیقت هرگز دشمن نبوده‌ایم که دوست شده باشیم) دوباره به‌هم بزنی. همین قدر بدان که من تا حدی که در حیطهٔ قدرت و امکانم هست سعی خواهم کرد که او و دیگران را به‌قبول عقیده‌ام وادار سازم یا اینکه چیزی در اختیارشان بگذارم که روزی که دوباره زنده شدند و گفتگویی شبیه به‌بحث کنونی ما در عالم دیگر آغاز کردند، لااقل به دردشان بخورد.

ادیمانتوس: ای‌سقراط، تو از زمانی که چندان نزدیک نیست‌صحبت می کنی.

سقراط: اشتباه می کنی زیرا فاصله‌ای که تا آن روز باقی مانده در مقایسه با ابدیت هیچ است و در حکم لحظه‌ای بیش نیست. مع‌الوصف، از اینکه می‌بینم خیلیها حاضر نیستند این موضوع را باور کنند زیاد تعجب نمی کنم. زیرا این قبیل اشخاص هرگز تحقق چیزی را که ما اکنون درباره‌اش صحبت می کنیم به‌چشم ندیده و به‌جان حس نکرده‌اند. تنها چیزی که اینان دیده‌اند نوعی تقلید سنتی از فلسفه بوده است، یعنی

فقط کلماتی شنیده‌اند که به‌طور مصنوعی به‌هم چسبانده شده و هیچ گونه شباهتی به‌حرفهای ما که نوعی اتحاد و پیوند طبیعی با هم دارند، نداشته است. اما هیچ کدام از این ناباوران ندیده‌اند موجودی را که کردار و گفتارش مظهری کامل از فضایل انسانی باشد و برشهری که شهروندان آن از همین فضایل بهره‌مند هستند حکومت کنند. آیا تصور می کنی که من در عقیدهٔ خود اشتباه می کنم و کسانی که حرفهای مرا باور نمی کنند به‌حقیقت ممکن است از این نوع زندگی و از لذت بسر بردن در چنین شهری به‌تجربه بهره‌مند شده باشند؟

ادیمانتوس: نه، تصور نمی کنم.

سقراط: حق باتست دوست عزیز من، این‌گونه اشخاص به‌ندرت بحثهای شریف و آزاد شنیده‌اند. منظورم بحثهایی است که در آن طرفین از صمیم قلب و با تمام وسایل ممکن در جستجوی حقیقت هستند، از روی ظواهر فریبنده مطلب به خونسردی و بی‌اعتنایی می‌گذرند، و هدف اصلی خود را که عبارت از کشف حقیقت به‌قصد تحصیل معرفت است — اعم از اینکه آن را در دادگاه (ضمن مدافعات قضایی) یا در اجتماع کشف کنند— برای لحظه‌ای از نظر دور نمی‌دارند.

ادیمانتوس: و آن‌گونه بحثها در نظر چنین اشخاصی بیگانه است.

سقراط: کاملا درست است، و این موضوع را قبلا هم پیش‌بینی کرده بودیم. اگر به‌خاطرت باشد همین پیش‌بینی بود که ما را ناچار به اعتراف کرد— گرچه این اعتراف با ترس و تردید توأم بود—که مادام که طبقهٔ کوچکی از همان فلاسفه که گفتیم بیمصرفند ولی فاسد نشده، به حکم تقدیر، اعم از اینکه خود بخواهند یا نخواهند، مجبور به در دست گرفتن زمام امور کشور نگردند، و مادام که یک ضرورت مشابه اتباع کشورها را مجبور نسازد که از احکام این‌گونه فلاسفه اطاعت کنند؛ به بیانی واضحتر: مادام که پادشاهان، و اگر اینان نشدند مادام که اولاد پادشاهان، به نیروی الهام یزدانی عاشق حکمت حقیقی نگردند، در آن صورت محال است که شهرها و کشورها و افراد، روی سعادت و کمال حقیقی ببینند. حال اگر کسانی هستند که یکی از این دوشق، یا هر دوی آنها را، غیر ممکن می‌شمارند من هیچ دلیلی‌برای تأئید نظرشان نمی‌بینم. اگر نظر آنها واقعاً صحیح و تحقق این شقوق

غیر ممکن می‌بود، در آن صورت مردم حق داشتند ما را مشتی رؤیاگر و خیالپرست که شایستهٔ تحقیر و تمسخرند بشمارند. درست است یا نه؟

ادیمانتوس: کاملا درست است.

سقراط: پس اگر در طی قرون بیشمار گذشته، یا در همین لحظهٔ کنونی، در اقلیمی بیگانه که از ما و دیدگاه ما دور است، فیلسوف کامل به‌حکم قدرتی والا مجبور گردد که زمام امور دولت را به‌دست گیرد، یا اینکه در گذشته مجبور به‌قبول چنین مسئولیتی باشد، یا اینکه در آتیه بشود، در آن صورت حاضرم تا پای مرگ روی این عقیده بایستم که عین حکومت او— روزی که الههٔ فلسفه بر اریکهٔ سلطنت قرار گرفت— تحت منشور اساسی کشور ما تحقق پذیر است و بوده است و خواهد بود. در تمام این مطالبی که بیان کردم چیزی خارج از حیز امکان وجود ندارد. اما دشوار بودن اجرای این اندیشه در عمل، موضوعی است که آن را شخصاً نیز تصدیق می‌کنم.

ادیمانتوس: و عقیدهٔ شخص من نیز در این مورد کاملا با آن تو یکی است.

سقراط: ولی آیا منظورت از این تصدیق احتیاط‌آمیز این است که فکر می‌کنی عقیدهٔ انبوه توده‌ها چنین نباشد؟

ادیمانتوس: آری به‌حقیقت فکر می‌کنم که عقیدهٔ آنها در این باره غیر از آن ما باشد.

سقراط: ای یار عزیز، به‌انبوه توده‌ها حمله مکن زیرا همه‌شان رأی خود را به‌سهولت عوض خواهند کرد به‌شرطی که هنگام طرف شدن با آنها روحیهٔ خشونت و پرخاش را کنار بگذاریم و با لحنی ملایم و مهربان آن اکراهی را که همه‌شان در بدو امر نسبت به مدارج عالی علم دارند برطرف سازیم. باید بکوشیم تا سیما و سیرت این فیلسوفان را که قرار است زمامداران اجتماع گردند به‌نحوی واقع در پیش چشم توده‌ها قرار دهیم و افکار و خصایل آنها را چنان برای این گروه تشریح کنیم که گویی خود در سیرت و صورت آنها ظاهر شده‌ایم. و آن وقت افراد بشر خواهند دید که آن مردمان که وصفشان را می‌شنوند به هیچ‌وجه آن تصاویر نامطبوع که در ذهنشان ترسیم شده است، نیستند. و اگر تودهٔ مردمان فیلسوف را در پرتوی چنین مساعد نظاره کنند همه‌شان

بیگمان عقیدهٔ سابق خود را دربارهٔ وی عوض خواهند کرد و گفته‌های ما را به سمع قبول خواهند شنید. آخر کیست که سالم و بیغرض باشد و آن وقت با کسی که دوستدار خلق جهان است عناد و دشمنی ورزد! کیست که خود مهربان و از بخل و حسد عاری باشد و با اینهمه، انسانی را که ذره‌ای بخل و حسد در وجودش نیست محسود قرار دهد. نی، نی، بگذار آن ایرادی را که احیاناً در شرف گفتنش هستی پاسخ دهم و بگویم که این‌گونه صفات زشت و ناسطبوع در معدودی از مردمان ممکن است یافت شود ولی در اکثریت مردمان حاشا.

ادیمانتوس: با این عقیدهٔ تو، ای سقراط، کاملا موافقم.

سقراط: و آیا در این مورد با من همعقیده نیستی که آن احساس خشن و نامساعد که خیلیها نسبت به‌فلسفه احساس می‌کنند ناشی از وجود مدعیانی است که خود را فیلسوف می‌شمارند؟ اینان ناخوانده وارد میدان جدل می‌شوند، اظهار نظرهای بیجا می‌کنند، و همیشه در حال تنقید و عیبجویی از توده‌های مردم هستند. و چون از رموز فلسفه آگاه نیستند همیشه «اشخاص» را به‌جای «اشیاء» می‌گیرند و صحبت خود را برپیرامون آنها متمرکز می‌سازند، در حالی که برای فیلسوف حقیقی هیچ چیزی زشت‌تر و نازیباتر از اتخاذ این روش نیست.

ادیمانتوس: درست است و هیچ صفتی این اندازه برای فیلسوف نازیبا نیست.

سقراط: چونکه، او ادیمانتوس، که فکرش متوجه وجود حقیقی است، بیگمان دیگر وقت فرود آمدن از عالم برین و پرداختن به کارهای خاکدان فنا برایش باقی نمی‌ماند. چنین کسی از بخل و حسد عاری است و هرگز در این صدد نیست که به‌مصالح همنوعان خود لطمه وارد کند. چشمان او همیشه به‌سوی چیزهای ثابت و تغییرناپذیر معطوف است که نه به همدیگر لطمه می‌زنند ونه از همدیگر لطمه می‌خورند، بلکه جملگی تحت یک نظام منطقی در حرکتند. از این‌گونه چیزهاست که او تقلید می‌کند و با این‌گونه چیزهاست که او حتی‌المقدور نحوهٔ حیاتش را تطبیق می‌دهد. به‌حقیقت آیا ممکن است کسی که با موجودات عالم برین مأنوس شده است از گفتار و کردار آنان تقلیدنکند؟

ادیمانتوس: غیر ممکن است.

سقراط: و فیلسوف که سعادت انس و الفت با نظم الهی را پیدا کرده است، به‌ناچار خود نیز تا آنجا که طبیعت بشری اجازه دهد خوی و خصلت خدایان را اخذ خواهد کرد و منظم و خدایی خواهد گشت ولی او نیز مانند هر کس دیگر در معرض نکوهش و افتراء قرار خواهد گرفت.

ادیمانتوس: البته که چنین خواهد شد.

سقراط: و اگر ضرورتی او را موظف کرد که نه‌تنها نفس خویشتن بلکه نفوس و طبایع دیگران را نیز به‌طور کلی بر طبق همان نمونه‌ای که در جای دیگر (محفل خدایان) مشاهده کرده است اصلاح و تهذیب کند، اعم از اینکه این اصلاح در نفس دولت یا در سرشت افراد صورت گیرد، آیا چنین شخصی را به‌عقیدهٔ تو می‌توان مصلحی ناآزموده نامید که عدالت و اعتدال و هر نوع فضیلت مدنی را از مسیر صوابش منحرف می‌سازد؟

ادیمانتوس: او هر چه باشد لااقل ناآزموده نخواهد بود.

سقراط: و اگر مردم دنیا این واقعیت را درک کنند که آنچه ما دربارهٔ وی می‌گوییم عین حقیقت است، آیا باز نسبت بـه‌فلسفه بدبین و خشمناک خواهند بود؟ آیا موقعی که به‌آنها گوشزد می‌کنیم که هیچ دولتی قادر به‌تأسین سعادت شهروندانش نخواهد شد، مگر آنکه نقش و نگار اجتماعی‌اش بدست هنرمندانی ترسیم شود که از سرمشقها و نمونه‌های یزدانی تقلید می‌کنند، باز کمافی‌السابق در صحت گفتهٔ ما تردید خواهند کرد؟

ادیمانتوس: اگر کنه مطلب را درست بفهمند خشم و تردیدی به‌دل راه نخواهند داد، ولی این شاهان فیلسوف آن نقشه را که مشغول شرح دادنش هستی چگونه طرح یا عملی خواهند کرد؟

سقراط: آنها در آغاز کار، خوی و خصال شهروندان را به‌سان الواحی که رویشان پر از تصویرهای زشت و ناهنجار است تحویل خواهند گرفت و آنگاه دست بـه کار تراشیدن نقوش نامطبوع از روی این لوحه‌ها خواهند شد، و این کار را تا آنجا ادامه خواهند داد که نقشهای مضر به‌کلی زدوده شود و صفحه‌ای پاک و نیالوده بجا ماند. تصدیق می‌کنم که این کار، کار ساده‌ای نخواهد بود. ولی اعم از اینکه نحوهٔ کار سهل یا دشوار باشد، فرق عمده میان قانونگذاران معمولی و فلاسفهٔ

ما در همین است که اینان، به‌عکس آنان، هیچ کاری با دولت و افراد کشور نخواهند داشت و هیچ قانونی در جامعه وضع نخواهند کرد مگر اینکه لوحهٔ خصال شهروندان را قبلا از تیرگیها و آلودگیها پاک کرده باشند.

ادیمانتوس: و در تمام این کارهایی که می‌کنند حق به‌جانب آنها خواهد بود.

سقراط: فقط هنگامی که‌از ایفای‌این‌وظیفه حساس‌فارغ شدند،ترسیم‌رئوس قانون و تدوین منشور اساسی کشور را آغاز خواهند کرد. چنین نیست؟

ادیمانتوس: بلاشک.

سقراط: و در تمام مدتی که مشغول تکمیل این کار هستند غالباً چشمان خود را به‌بالا و پایین خواهند دوخت: مقصودم این است که ابتدا به سوی خدایان که مظهر عدل و زیبایی و اعتدال مطلق هستند خواهند نگریست‌وسپس‌نگاه خودرا دوباره به‌آن نمونهٔ‌بشری که مشغول‌تکوین فطرتش هستند، معطوف خواهند ساخت. و به‌این ترتیب‌با آن تصویری که از خوی و خصلت خدایان در ذهن خود پرورانده‌اند، اجزاء و عناصری را که ترکیب کنندهٔ خصلت بشری هستند با رعایت اعتدال بهم ممزوج، و نتیجه را در قالب وجود انسانی که نمونهٔ مردانگی کامل‌است، متشکل خواهند ساخت. و سرمشق همه‌شان در انجام این عمل گزیدن چیزهایی خواهد بود که هومر آنها را عناصر برین یزدانی در فطرت بشر نامیده است.

ادیمانتوس: کاملا درست است.

سقراط: و در عرض این مدت که مشغول ساختن انسانهای کامل هستند لکه‌های نامطلوب را از لوحه سرشت انسانی پاک و جای آنها را با خصال مطبوع پر خواهند کرد و این کار را تا بدانجا ادامه خواهند داد که رفتار و روش انسانها، تا حدی که مقدور باشد، با راه و روش خدایان یکی گردد. چنین است یا نه؟

ادیمانتوس: به‌واقع چنین است و ساختن تصویری زیباتر از این به‌هیچ وسیلهٔ دیگر ممکن نیست.

سقراط: حال کم کم درشرف توفیق هستیم تا کسانی را که (بنا به‌گفتهٔ‌تو) با خشم و حدت به‌ما می‌تاختند که چرا زمام حکومت را بدست چنین

کسانی می‌سپاریم متقاعد سازیم که طراح منشور اساسی کشور، به‌واقع همان کسی است که مورد ستایش ما قرار داشته است. آیا به‌عقیدهٔ تو کسانی که اینهمه نسبت به‌ما خشمناک بودند که چرا پشتیبان‌حکومت فلاسفه هستیم پس از شنیدن حرفهایی که تاکنون زده‌ایم، اندکی ملایمتر و آرامتر نخواهند شد؟

ادیمانتوس: اگر به‌حقیقت از عقل و شعور بهره‌مند باشند بینهایت آرامتر و ملایمتر خواهند شد.

سقراط: می‌دانی چرا؟ برای اینکه دیگر زمینه‌ای برای مخالفت پیدا نخواهند کرد. حال بگو ببینم آیا پس از شنیدن دلایلی که اقامه کردم شکی برای مخالفان باقی خواهد ماند که فیلسوف مردی است عاشق حقیقت و دوستدار عالم وجود؟

ادیمانتوس: نه، فکر نمی‌کنم این قدر بی‌منطق و نامعقول باشند که خلاف آن را تصور کنند.

سقراط: و یا در قبول این نکته، که سرشت و فطرت فیلسوف‌تانزدیکترین حد امکان به خیر و نیکویی شبیه است، تردیدی خواهند داشت؟

ادیمانتوس: در این باره هم فکر نمی‌کنم شک و تردیدی داشته باشند.

سقراط: اکنون به‌عقیدهٔ تو این کسانی که مخالف حکومت فلاسفه بودند کماکان روی آن حرف سابق خود که طبیعت فیلسوف، و لو اینکه در اوضاع و محیط مناسب قرار گیرد، باز مظهر عقل کامل و خیر کامل نخواهد شد، ایستادگی خواهند کرد؟ و کسانی را که ما طرد کرده‌ایم برایشان ترجیح خواهند داد؟

ادیمانتوس: مسلماً چنین کاری نخواهند کرد.

سقراط: در آن صورت وقتی که حرف اصلی خود را تکرار و دوباره به‌آنها گوشزد کردیم که مادام که فلاسفه بار حکومت شهرها و کشورها را به‌دوش نگرفته‌اند، دولتها و افراد، هیچ کدام، از بلاها و زیانهایی که در حال حاضر بدان مبتلا هستند خلاص نخواهند شد، و آن دولت ایده‌آلی ما که از جمیع این نقایص وارسته است امکان وجود نخواهد یافت، آیا مخالفان سابق هنوز نسبت به‌ما خشمگین خواهند بود؟

ادیمانتوس: تصور می‌کنم که از خشمشان کاسته خواهد شد.

در ضمن گفت و شنودی که هم اکنون نقل می‌شود، سقراط به کمک مثالی نحوه روشن شدن ذهن و طریقه گرویدن انسان را به‌سوی ایمان و عقیدهٔ جدید مجسم می‌سازد. به‌عبارت دیگر، وضعی که در نتیجهٔ آن انسان به یک فیلسوف تبدیل می‌شود، به کمک تشبیه مشهور افلاطون (تشبیه غار) روشن می‌گردد:[۹۷]

تشبیه غار

سقراط: حال بگذار نحوهٔ روشنایی یافتن یا به‌تاریکی گراییدن خصال‌انسانی را به کمک مثالی برایت مجسم سازم. بنگر! — و در عالم خیال چنین انگار که گروهی از موجودات انسانی در داخل غاری تاریک که در اعماق زمین قرار دارد ولی دهانهٔ آن در سر تا سر غار به‌دنیای روشن باز می‌شود زندگی می کنند. نیز چنین انگار که این موجودات انسانی از همان زمان کودکی محکوم به‌زندگی کردن در داخل این غار بوده و روشنایی بیرون را اصلا ندیده‌اند. گردنها و ساقهای آنها طوری محکم به زنجیر بسته شده که هیچ کدام قادر به‌تکان خوردن و نگریستن به قفا نیستندو فقط روبروی خود را می‌بینند. در پشت سر آنها، در فاصله‌ای نسبتاً دورتر، آتشی برافروخته شده است که شعله‌های‌آن به‌سوی سقف غار زبانه می کشد. میان این آتش و جایی که دخمه‌نشینان قلاده به گردن نشسته‌اند، راهروی نسبتاً بلند قرار دارد و اگر درست به‌چشم خیال نگاه کنی دیواری کوتاه خواهی دید که در امتداد عرض این دهلیز ساخته شده و شبیه به پرده‌ای است که خیمه‌شب‌بازان معمولا میان خود و تماشاگران حایل می کنند و عروسکها را از بالای آن به اینان نشان می‌دهند.

گلاکون: این منظره را در عالم خیال مجسم کرده‌ام و آنچه را که تشریح می کنی به‌چشم پندار می‌بینم.

سقراط: و آیا می‌بینی مردانی را که در امتداد دیوار حرکت می کنند و انواع و اقسام ظروف و پیکره‌ها و مجسمه‌ها که از سنگ و چوب و مواد

۹۷. جمهور، رسالهٔ هفتم، بندهای ۵۲۱-۵۱۴.

دیگر درست شده است با خود حمل می‌کنند و همه‌شان در حال سکوت یا صحبت‌کنان با هم روی دیوار ظاهر می‌شوند؟

گلاکون: ای سقراط منظرهٔ عجیبی پیش چشمم گسترده‌ای و این غارنشینان تو محبوسان عجیبی هستند.

سقراط: نه، اشتباه می‌کنی. همهٔ آنها موجوداتی هستند مثل خود ما با این فرق که جملگی از آنجا که قدرت نگریستن به‌قفا ندارند، فقط سایه‌های خود یا سایه‌های دیگری را که در نتیجهٔ روشنایی آتش روی دیوار ته غار افتاده است می‌بینند.

گلاکون: درست است و حقیقتاً چگونه می‌توانند، وقتی که مجاز به‌دیدن پشت سر نیستند، چیزی جز تلاطم سایه‌های خود را ببینند.

سقراط: و نیز به‌همین دلیل که پشت سر خود را نمی‌بینند، تنها به‌رؤیت اشباح و سایه‌های اشیاء متحرک قادر خواهند بود.

گلاکون: همین طور است که می‌گویی.

سقراط: و اگر این زندانیان قادر به‌صحبت کردن با یکدیگر می‌بودند آیا چنین نمی‌پنداشتند که تمام آن تصاویری که روی دیوار دیده‌اند و می‌بینند، اشیاء و موجودات حقیقی هستند؟

گلاکون: به‌ناچار همین گونه فکر می‌کردند.

سقراط: اکنون، ای گلاکون، دایرهٔ خیال خود را اندکی وسعت ده و چنین پندار که ناگهان صدایی از بیرون به‌داخل غار پیچیده است. حال به‌من بگو: در آن وضعی که زندانیان نشسته‌اند و قادر به‌تشخیص مبدأ صدا نیستند، موقعی که دو تن از بازیگران روی دیوار شروع به‌صحبت با هم کردند و حرکات دست و دهان آنها به‌شکل سایه‌هایی متلاطم روی دیوار افتاد، آیا برای همهٔ زندانیان یقین حاصل نخواهد شد که آن صدایی که به‌گوششان می‌رسد طنین مکالمه‌ای است بین همین اشباح، یعنی همین سایه‌هایی که روی دیوار می‌جنبند؟

گلاکون: حرف توچون و چرا ندارد و همهٔ‌آنها عین این تصور را خواهند کرد.

سقراط: می‌دانی چرا؟ برای اینکه در نظرشان واقعیت چیزی جز همان اشباح و سایه‌هایی که روی دیوار می‌بینند نیست.

گلاکون: آری، این نکته نیز مسلم است.

سقراط: اکنون دوباره نگاه کن و به‌من بگو: اگر زنجیری که برگردگردن

این زندانیان گذاشته شده است دفعتاً برداشته شود و همهٔ آنها از اشتباهی که تا آن لحظه بر وجودشان حکمفرما بوده است برون آیند، وضع تفکرشان چگونه خواهد بود؟ یقین بدان که در اول کار هر کدام از این زندانیان که خود را ناگهان آزاد دید و توانست روی پاهای خود بایستد و سرش را به هر سو (منجمله بهسمت دهانه غار) برگرداند، موقعی که توانست راه برود و مسیر روشنایی را تشخیص دهد، چشمانش ازآنجا که از عهد طفولیت بهتاریکی خوکرده و روشنایی روز را ندیده است احساس دردی شدید خواهد کرد. دیدگانش در مقابل روشنایی روز و تابش نور خیره خواهد شد و بههیچوجه نخواهد توانست به واقعیت چیزهایی که سابقاً فقط سایهٔآنها را میدیده است ایمان بیاورد و قبول کند که اینان «حقیقت»اند وآنچه تا بهحال میدیده «مجاز». اکنون درعالم خیال چنین انگار که کسی واقعیت را برای این زندانی خلاص شده تشریح کند و به او بگوید که هر آنچه سابقاً میدیده شبحی بیش نبوده است و واقعیت همان است که اکنون در روشنایی روز بهچشم میبیند. بمن بگو، ای گلاکون، اگر چنین سؤالی از چنین شخصی بشود او، بهعقیدهٔ تو، چه جوابی خواهد داد؟ نیز فرض کن که پرسندهٔ خیالی ما به اشیائی که از پیش چشم این زندانی عبور میکنند اشاره کند و ازوی بخواهد کهآنها را با ذکرنام مشخص سازد. آیا بهعقیدهٔ تومخاطب وی در قبال چنین پرسشی متحیر و سرگردان نخواهد ماند؟ وآیا خیال نخواهد کرد که آن اشباح و سایههایی که روی دیوار بن غار میدیده ازآن اشیاء و موجودات حقیقیی که اکنون میبیند حقیقیتر بودهاند؟

گلاکون: کاملا چنین است و او سایههای پیشین را بهمراتب حقیقیتر از اجسام و موجودات واقعی که اکنون بهچشم میبیند تصورخواهد کرد.

سقراط: اکنون یک بار دیگر نیروی خیال خود را به کار انداز و چنین تصورکن که این زندانی بهظلمت خوگرفته را به زور از ته غار بیرون بکشند و مجبورش سازند که در بیرون غار در نقطهای مرتفع بایستد بهطوری که خواه ناخواه چشمش بهآفتاب بیفتد. آیا تحمل اجباری این وضع بهوی و قراردادنش در حوزهٔ اصابت روشنایی بهنحوی که برخورد با نور آفتاب چشمانش را خیره سازد و نگذارد که کوچکترین لذتی از مشاهدهٔ چیزهایی که اکنون «اشیاء و موجودات حقیقی» نامیده میشوند

ببرد، آیا این عمل، به‌احتمال قوی، باعث رنجیدن و خشمناک شدنش نخواهد شد؟

گلاکون: البته که خواهد شد چون موجودی که سرتاسر عمرش را در داخل غار بسر برده محال است که در یک چشم بهمزدن به‌تمام این واقعیتها خوگیرد.

سقراط: به‌عبارت دیگر برایش لازم خواهد بود که به‌دیدن اشیاء و مناظر جهان بیرون عادت کند. در آغاز این مرحله که قدرت مستقیم نگریستن به واقعیتهای جهان بیرون را ندارد انعکاس شکل انسانها و سایر موجودات و اشکال واقعی را در آب بهتر تواند دید. و فقط در مرحلهٔ آخر است که می‌تواند مستقیماً به‌موجودات و اشکال واقعی بنگرد. در این مرحله از خوگیری تدریجی کم کم به‌سوی آسمان شفاف و ماه و ستارگان خیره خواهد شد و همهٔ آنها را در عرض شب بهتر از خورشید (و روشنایی خورشید) در عرض روز خواهد دید.

گلاکون: وضع وی درست به‌همین‌سان که تشریح می‌کنی خواهد بود.

سقراط: در واپسین مرحله، خواهد توانست خود آفتاب را به چشم ببیند نه‌اینکه فقط انعکاس آن را در آب نظاره کند. از آن گذشته، قرص خورشید را در جایگاه معهودش در آسمان خواهد دید و نه در مکان خیالی واقع در زیر آب، و آن را به‌همان‌گونه که وجود دارد تصور خواهد کرد.

گلاکون: مسلماً.

سقراط: سپس پیش خود استدلال خواهد کرد که بیگمان به‌علت تأثیر همین آفتاب است که فصول دگرگون و سالها و ماهها عوض می‌شوند و نیز همین آفتاب است که بر تمام اشیاء و موجودات این جهان حکومت می‌کند. از آن گذشته، صانع و منشأ تمام آن چیزهایی که وی و دوستانش به‌حسب عادت در ته غار می‌دیدند باز، به‌نحوی، همین خورشید جهان‌افروز است.

گلاکون: واضح است که او قبلا آفتاب را خواهد دید و سپس، همچنانکه اشاره می‌کنی، به بحث و استدلال در باره‌اش خواهد پرداخت.

سقراط: حال اگر در بحبوحهٔ چنین وضعی ناگهان عادتها و روشها و طرز تفکر سابق به‌یادش آمد و دربارهٔ وضع زندگانی رفقایش که هنوز هم

باهمان اوهام و تصورات پوچ در داخل غار بسر می‌برند اندیشه کرد، آیا فکر نمی‌کنی که از ته دل به‌خویشتن تبریک خواهد گفت که در نتیجه تغییر مکان و رها شدن از آن وضع سابق، از قید اوهام و تخیلات خلاص شده است؟ و آیا دلش به‌حال رفقای درون غار که همچنان در جهل و بیخبری بسر می‌برند، نخواهد سوخت؟

گلاکون: مسلماً از مشاهدهٔ وضع خود شاد و از تجسم وضع دوستان غمگین خواهد شد.

سقراط: حال اگر میان محبوسان غار این رسم وجود داشت که همه‌ساله الواح یا جوایز افتخار بین خود توزیع کنند و بهترین جایزه‌ها را به کسانی بدهند که توانسته باشند سایه‌های جنبندهٔ ته‌غار را سریعتر از دیگران بجا آورند و بگویند کدامیک از آن سایه‌ها بر دیگری پیشی گرفته است، یا کدام دو سایه دوش بدوش هم در حرکتند، یا اینکه کدام تصویر خیالی در مرحلهٔ آخر بر همگان پیشی خواهد جست، آیا به‌عقیدهٔ تو این زندانی چشم باز شده ما دیگر به این‌گونه جوایز و افتخارات که مخصوص «غارمردان» است اعتنایی خواهد داشت، یا فرضاً به‌سعادت کسانی که بتوانند یکی از آن افتخارات را تحصیل کنند غبطه خواهد خورد؟ آیا چنین شخصی با هومر هم‌آواز نخواهد شد و نخواهد گفت که «خدمتگزار فقیر ارباب فقیر بودن» و واقعیتهای ساده زندگی را به‌جای اوهام با شکوه گرفتن، بهتر و سودمندتر از اندیشیدن و زیستن به‌شیوهٔ ثروتمندان است؟ و آیا تحمل هر رنجی را در این دنیای واقعی به بازگشت مجدد به‌آن دخمهٔ پیشین و از سر گرفتن تصورات پوچ دوشین، ترجیح نخواهد داد؟

گلاکون: کاملا با تو همعقیده‌ام که او تحمل هر رنجی را در این دنیا به بازگشت مجدد به وضع مفلوک گذشته و زندگی کردن در آغوش مشتی تصورات موهوم ترجیح خواهد داد.

سقراط: اکنون، ای گلاکون، یک بار دیگر نیروی تخیل خود را به‌کار انداز و چنین تصور کن که این موجود خیالی ما را، که تازه از کنج غار خلاص شده است، غفلتاً از دنیایی که سرشار از ذرات روشن آفتاب است بردارند و دوباره به‌داخل همان غار تاریکش ببرند، آیا در این نکته تردیدی هست که چشمان وی آناً در تاریکی فرو خواهد رفت؟

گلاکون: هیچ تردیدی نیست و بیگمان چنین خواهد شد.
سقراط: و اگر در این میان مسابقه‌ای در درون غار برای تشخیص وضع سایه‌ها و اشباحی که روی دیوار غار می‌جنبند ترتیب یابد و این زندانی «بیرون غار دیده» ما همراه با دوستانی که هرگز پا از آن دخمهٔ تاریک بیرون نگذاشته‌اند در این مسابقه شرکت کند (و درنظر داشته باش که اعتیاد مجدد وی به وضع سابق یعنی دیدن صریح اشیاء درظلمت ممکن است مدتها طول بکشد) آیا حقیقت غیر از این است که در اوایل کارکه چشمانش هنوز ضعیف است و به‌تاریکی مجدد خو نگرفته، وضع غیرکور وی در چشم یاران سابقش بینهایت مضحک و تمسخر آمیز جلوه خواهد کرد؟ اینان به‌طور حتم خواهند گفت که تنهانتیجه‌ای که از ترک موقتی غار و دیدن روشنایی بیرون نصیب وی شده انهدام قوهٔ بینایی‌اش بوده است، زیرا اکنون که بداخل غار برگشته دیگر قادر به تشخیص اشیاء در تاریکی نیست! از این جهت، به‌عقیدهٔ بیرون ندیدگان، همین بهتر که انسان اصلا به‌فکر خروج از درون غار نیفتد. حال به‌من بگو، اگر در جریان این وضع کسی دوباره از بیرون به سروقت آنها آید و بخواهد که زنجیر ازگردن یکی دیگر ازمحبوسان بردارد و او را با خود به‌بیرون غار، به‌سوی روشنایی، ببرد آیا بقیه زندانیان خشمناک نخواهند شد و پیش خود آرزو نخواهند کرد که ای کاش دستشان باز می‌بود و می‌توانستند همانجا دمار از روزگار این بزهکار درآورند که یار هم دخمه آنها را با چشم سالم از درون غار بیرون برده سپس نیمه کور بدانجا بازش گردانده است؟
گلاکون: چون و چرا ندارد که همهٔ آنها حتماً همین گونه فکر و همین گونه آرزو خواهند کرد.
سقراط: اکنون، ای گلاکون، تمام این تشبیهات خیالی را ممکن است به‌آن بحث قبلی ما ضمیمه کنی تا اخذ نتیجه آسان گردد. حبسخانه‌ای که در این مثال فرضی پیش چشم آوردیم (زندان ته‌غار) همین دنیای مرئی و همین خاکدان فناست، و آن روشنایی آتش که در درون غار مجسم کردیم همین چشمهٔ خورشید جهان افروز است که بر اقطار و اکناف زمین می‌تابد. با این مقدمه امیدوارم منظور مرا اشتباه نفهمی اگر بگویم که من آن بالا آمدن از اعماق غار و رسیدن به‌سطح زمین

را ـ که به‌اعتقاد ناچیز خودم همچنانکه میل تو بود بیان کردم، و حالا صحیح بوده است یا غلط آن را فقط خدا می‌داند ــ و آن حالت عروج از تاریکی به‌روشنایی را به بالا آمدن روح از جهان توهومات و داخل شدنش به دنیای معقولات تشبیه می کنم. ولی به هر تقدیر، اعم از اینکه تشبیهم صحیح باشد یا خطاء عقیده‌ام همین است که در جهان معرفت (عالم شناخت) اندیشهٔ خیر و نیکویی دیرتر از تمام اندیشه‌های دیگر ظاهر می‌شود و دیدن آن فقط با سعی و کوشش میسر است. و آن زمان که به رؤیت در آمد به‌صورت منشأ تمام چیزهای زیبا و صواب، زاینده روشنایی، و خداوند روشنایی[۹۸] در این دنیای مرئی، و منبع بلافصل حقیقت و برهان در وجود دانایان نمودار خواهد شد، و هر آن کسی که بخواهد در زندگانی خود ــ چه در زندگانی عمومی و چه در زندگانی شخصی ــ عاقلانه کار کند به‌گمان من راهی جز این ندارد که چشمان خود را روی این نیروی یزدانی ــ نیروی ناشی از اندیشهٔ خیر ــ متمرکز سازد.

گلاکون: با عقیده‌ات، تا آنجا که قادر به‌فهمیدنش هستم، موافقم.

سقراط: از آن گذشته، نباید تعجب کرد که کسانی که به این عالم علوی (جهان معقولات) پا نهاده به این منظرهٔ شامخ و زیبا نگریسته باشند، دیگر میل بازگشت به تاریکخانه اوهام، و به دنیای اباطیل، نداشته باشند و به‌سطح مسائل مبتذل بشری تنزل کنند، چونکه روحشان به شتاب هرچه تمامتر به‌سمت عالم علوی در پرواز است و می‌خواهد که هر چه زودتر به سرمنزل مقصود برسد و در سدره افلاک عقلی آشیان گیرد. و تمایلی که این گونه اشخاص (یعنی کسانی که‌چشمشان به‌نور معرفت آشنا شده است) به سکونت در عرش معقولات نشان می‌دهند، با توجه به تشبیهی که برایت ذکر کردم، بینهایت قهری و طبیعی است.

گلاکون: آری بسیار طبیعی است.

سقراط: و اگر موجودی در نتیجه یک سیر قهقرائی، عالم احساسات و اندیشه‌های یزدانی را ترک کرد و دوباره به قلمرو عیوب و مفاسد انسانی بازگشت، آیا دلیلی هست که ما از خطاهای عجیب و ناهنجار

۹۸. اشاره است به‌خورشید.

وی در دادگاهها و سایر محاکم جدال قانونی متعجب گردیم؟ او موجودی است که در اوج خیرگی چشمانش، مجبور شده است دربارهٔ عدالت، یا شبحی از تصویر عدالت (بدان سان که در عالم روشنایی دیده است)، سخنوری کند و با پاسخها و ادلهٔ کسانی که تصویر ذهنی آنها از عدالت، بر معتقدات فرضهای موهوم استوار است (چونکه سیمای حقیقی عدالت را هرگز به‌چشم ندیده‌اند) روبرو گردد.

گلاکون: احساس ما درقبال این وضع هرچه باشد جای تعجب نخواهد بود.

سقراط: هرآن کسی که از عقل سلیم برخوردار باشد این حقیقت را درک خواهد کرد که حیرت و خیرگی چشمها بر دوگونه است و از دو علت ناشی می‌گردد: اول هنگامی که انسان را از روشنایی به‌تاریکی سوق دهند، دوم هنگامی که او را دفعتاً از تاریکی خارج و به قلمرو نور و روشنایی وارد سازند. حال عین این وضع در مورد باصرهٔ عقلانی نیز صادق است، و آن مدققی که این نکته را به ذهن بینای خود سپرده باشد هر آن گاه که با موجودی تصادف کرد که نحوهٔ نگاهش ضعیف و طرز برخوردش با اشیاء و عوالم این دنیا حیرت زده بود، دیگر به این سادگی به وضع حیران وی نخواهد خندید، بلکه قبل از اینکه بخندد پیش خود اندیشه خواهد کرد: نکند روح این مرد حیران از یک زندگی تابناکتری بیرون آمده و به جهانی پست و نامأنوس نزول کرده باشد که چنین مبهوت و حیرت زده به اشیاء و کائنات پیرامونش می‌نگرد، چونکه چشمانش هنوز به‌تاریکی منزلگه جدید خو نگرفته است؟ یا اینکه شاید او را دفعتاً از تاریکی بدر آورده و در حوزهٔ اصابت نور قرار داده باشند که چشمانش چنین خیره و ناباور شده است؟ چنین فرزانه‌ای هر آن گاه که در قبال چنین دو موجودی قرار گرفت آن یکی را که از تنگنای ظلمت به عالم عروج کرده است موجودی سعادتمند خواهد شمرد و بر احوال دیگری که از عالم بالا به عالم سفلی انتقال یافته‌است افسوس خواهد خورد. یا اگر فرضاً در این صدد باشد که به وضع آن غارنشینی که ناگهان قدم به روشنایی گذاشته است بخندد، این خنده با توجه به احاطه‌ای که اکنون به کنه مطلب پیدا کرده، منطقی‌تر از آن خنده‌ای خواهد بود که خود غارنشینان با مشاهدهٔ

وضع رفیقشان که دوباره به دخمهٔ تاریک بازگشته است و اشیاء درون غار را درست نمی‌بینند، سر می‌دهند.

گلاکون: تفاوتی که بین این دو وضع قائل می‌شوی بسیار عادلانه است.

سقراط: اما از آن طرف، اگر عقیدهٔ من صحیح باشد بعضی از استادان آموزش و پرورش به‌طور حتم در اشتباهند که می‌گویند آموزگار می‌تواند دانایی و معرفت را به روحی که قبلا از این مواهب عاری بوده است تزریق کند. حرف این‌گونه استادان به‌این می‌ماند که انسان مدعی وارد کردن قوهٔ بینایی به‌چشم افراد نابینا گردد!

گلاکون: این استادان بلاشک چنین ادعایی دارند و چنین حرفهایی می‌زنند.

سقراط: در صورتی که استدلال ما نشان می‌دهد که نیروی اخذ معرفت و ظرفیت فرا گرفتن علم (دانش حقیقی) هر دو در روح کسانی که طبیعت آنها را برای بهره‌مندی از این مواهب برگزیده است، حتی پیش از آنکه صحبت آموزگار را درک کنند، وجود دارد و درست همچنانکه چشم غار نشینان پیش از انحراف کامل بدنشان به‌سوی مدخل غار، نمی‌توانست روشنایی نویافته را حس کند، ابزار بینش عقلانی (چشم خرد) هم فقط در نتیجهٔ اعراض کامل روح (از دنیا و لذاید گذران‌آن) می‌تواند از عالم صیروره[۹۹] به عالم وجود متوجه گردد و سپس به‌تدریج بی‌آنکه از تابش ناگهانی نور حقیقت خراب یا خیره شود، اول به‌دیدن منظره «هستی» در شکل عادی آن و سپس به‌دیدن بهترین و روشنترین هستی‌ها که همانا «اندیشهٔ خیر» است نایل گردد.

گلاکون: کاملا صحیح است.

سقراط: و آیا این وضع به این نتیجه منتهی نمی‌گردد که باید فنی و هنری وجود داشته باشد که از عهدهٔ انجام این تحول (صیروره) به‌آسانترین و سریعترین شیوه‌ها برآید؟ وارد کردن قوهٔ بینایی به‌چشم (یا به‌چشم

۹۹. صیروره را در برابر واژهٔ انگلیسی Becoming آورده‌ایم و جهان صیروره ــ The World of Becoming ــ بنا به تعریفی که افلاطون قبلا کرده عبارت است از دنیای دگرگونی‌پذیر (دنیای محسوسات فانی، قلمرو کون و فساد) درحالی که جهان‌هستی ــ The World of Being ــ دنیای اندیشه‌های پایدار و قابل درک، و وظیفهٔ فلسفه تشخیص و تمیز همین اندیشه‌هاست ــم.

خرد) ضرورت ندارد، زیرا چنین قوه‌ای هم اکنون وجود دارد، لکن چون از راستای حقیقت (یا حقیقت بینی) منحرف شده به‌سمت خطا روی کرده است. چنین نیست؟

گلاکون: چرا همین طور است وممکن‌است وجود چنین فنی را قبول کرد.

سقراط: درحالی که فضایل دیگر روح ظاهراً به‌علو جسمانی شباهت‌دارند، چونکه آنها را از بدو خلقت در نهاد بشر به‌ودیعه نگذاشته‌اند، بلکه بعداً به حسب عادت و تمرین در کشتزار فطرت انسانی کاشته می‌شوند. اما فضیلت عقل به‌یک دستگاه و منشأ یزدانی تعلق دارد که هرگز نیروی خود را از دست نمی‌دهد منتها این نیرو، بسته به اینکه به‌کدام جهت معطوفش کرده باشند باهوده و سودبخش یا بیهوده و زیان‌بخش می‌گردد. آیا هرگز متوجه آن فطانت تنگ‌نظرانه‌ای که ازچشمان‌مشتاق یک تباهکار زرنگ شراره می‌کشد شده‌ای؟ آیا دقت کرده‌ای که روح نادرست و آلوده‌اش راهی را که به‌سوی هدف مطلوب منتهی می‌گردد چگونه آشکار می‌بیند؟ وضع او، درست به‌عکس وضع نابیناست، چونکه در قوهٔ بینایی‌اش کوچکترین خللی نیست منتها آن را به‌سوی هدفهای مضر و اهریمنی بر گردانده‌اند و خبث و شرارت کنونیش با آن هوش و زرنگی خدا داد که از بدو خلقت در نهادش وجود داشته است تناسب کامل دارد.

گلاکون: استنتاجت بسیار صحیح است.

سقراط: اکنون خود بیندیش و به من بگو: بگو وضع چقدر دگرگون می‌شد اگر اختیار این‌گونه طبایع با استعداد از همان عنفوان جوانی به‌دست استادانی دلسوز و کاردان می‌افتاد که مانند نجارانی زبر دست لایه‌های ناسطبوع خصلت آنها را می‌تراشیدند و به‌دور می‌انداختند؟ چقدر سر نوشت این‌گونه اشخاص متفاوت می‌بود اگر از روز اول به‌آنها یاد می‌دادند که خود را از لذایذ جسمانی (خورد و نوش) که متعلق به دنیای محسوسات فانی است دور نگاهدارند، چونکه این‌گونه لذایذ مانند باری سنگین بردوش خلقت گرانی می‌کنند و باصره یزدانی روح را به‌سوی اشیاء پست و منحط معطوف می‌سازند. می‌فهمی چه‌می‌گویم؟ می‌گویم اگر آنها را از قید این‌گونه موانع می‌رهاندند و چشم خردشان را به سمتی معکوس، به‌سوی خیر و حقیقت، بر می‌گرداندند آن باصرهٔ

تند و تیز (باصرهٔ عقلانی) که از بدو خلقت در نهادشان بوده است و هنوز هم هست، سیمای حقیقت را با همان وضوح و صراحت می‌دید که اکنون مظاهر شر و فساد را می‌بیند و از دیدن اشباحی که شکل منحرف حقیقتند، خلاص می‌شد.

گلاکون: به‌اقرب احتمال چنین می‌شد.

سقراط: آری همین طور است که‌گفتم. نیز چیز دیگری هست که احتمالش قوی است و شاید استنتاجی باشد از همین مطالبی که تاکنون گفته شده. به‌این معنی که اشخاصی که حقیقت را نیاسوخته و از آن بیخبر مانده‌اند و همچنین کسانی که ظاهراً علمی آسوخته‌اند ولی هرگز از آن علم هدفی برای خود درست نکرده‌اند، هیچ کدام از این دو دسته، وزیران و کارگذاران لایقی برای دولت نخواهند شد. دستهٔ اول از این جهت نخواهند شد که هرگز هدف واحدی در زندگی نداشته‌اند که سرمشق و رهنمای اعمالشان (اعم از خصوصی یا عمومی) باشد. اما دستهٔ دوم نیز قادر به‌تصدی کارها و مقامات حساس نخواهند شد زیرا از اول طوری بار آمده‌اند که جز اینکه مجبور به پذیرفتن کاری شوند از روی میل دست به‌آن کار نمی‌زنند. اینان چنین می‌پندارند که هم‌اکنون دور از کائنات، دور از غمهای دیگران، در جزایر متبرک فراغ و خوشبختی بسر می‌برند.

گلاکون: کاملا درست است.

سقراط: پس در آن صورت‌وظیفهٔ ما که پایه‌گذاران دولت هستیم عبارت از این خواهد بود که بهترین مغزها را به‌کسب معرفتی مجبور سازیم که چنانکه نشان دادیم بزرگترین معرفت‌هاست. اینان باید صعود خود را به‌سوی عالم عقلانی‌ادامه دهند تا اینکه به‌درک اندیشهٔ خیر کامیاب گردند. اما هنگامی که به حدکافی صعود کنند و به اندازهٔ کافی بینا گردند، دیگر نباید اجازه دهیم که مثل حالا رفتار کنند.

گلاکون: مقصودت چیست؟

سقراط: مقصودم این است که آنها در حال حاضر در عالم علوی مانده‌اند و دیگر به‌این جهان باز نمی‌گردند. جسمشان در این دنیا و روحشان در آن دنیاست. ولی دیگر نباید اجازه داد که این وضع ادامه یابد. باید مجبورشان کرد که عالم نور و روشنایی را ترک کنند، دوباره به‌قعر

همان غاری بازگردند، که یارانشان در آن محبوس هستند، در زحمات و افتخارات دوستان (اعم از اینکه چنین افتخاراتی ارزش تحصیل داشته باشد یا نه) شریک شوند.

گلاکون: ولی ای سقراط، آیا این عمل ما از عدالت دور نیست؟ آیا صحیح است که آنها رادوباره به‌آغوش یک‌چنین زندگی مفلوک باز- گردانیم درحالی که اکنون می‌توانند زندگی بهتری داشته باشند؟

سقراط: دوست عزیز، چنانکه می‌بینم تو باز مفهوم و مقصد نهایی قانون را فراموش کرده‌ای. هدف قانون این نیست که طبقهٔ خاصی رادراجتماع به‌عرش خوشبختی ارتقاء دهد و دیگران را از این سعادت محروم سازد. اساس قانون این است که خوشبختی را نصیب تمام اتباع کشور سازد، جامعهٔ شهروندان را به‌حکم ضرورت ارشاد کند، همهٔ آنها را بهم نزدیک، و همه‌شان را به‌اجزائی سود آورکه سودشان نصیب دولت (و در نتیجه نصیب همدیگر) می‌گردد تبدیل نماید. قانون است که چنین مردانی را در داخل دولت می‌پروراند، نه‌بدین منظورکه آزادشان بگذارد تا دنبال تمایلات شخصی بروند بلکه بدین منظورکه جملگی را به‌شکل ابزارهایی برای تلفیق اجزاء و عناصر دولت به کاربرد.

گلاکون: کاملا درست است و من این قسمت را فراموش کرده بودم.

سقراط: اکنون، ای گلاکون، به این نکته توجه کن که اگر فیلسوفانی را که در داخل این دولت ساختهٔ ما تربیت می‌شوند مجبور سازیم که مراقب حال دیگران باشند و مصالح آنها را حراست کنند، هیچ‌گونه اجحاف و ناعدالتی در باره‌شان مرتکب نشده‌ایم. ما پیش از آنکه این عده را وادار به‌قبول منصب زمامداری کنیم برایشان تشریح خواهیم کرد که در دولتها وکشورهای دیگر مردانی که از حیث دانش و معرفت همپایه آنها هستند هیچ‌گونه اجباری به سهیم شدن در مشقات سیاسی کشور یا قبول مشغله زمامداری ندارند. چونکه همه‌شان در درجهٔ اول به‌میل و ارادهٔ خالص‌خود تربیت شده‌اند و ازآن گذشته حکومتهای این قبیل کشورها خود ترجیح می‌دهند که فیلسوفان و خردمندان را به سراپرده سیاست وکشورداری راه ندهند و این روش آنها، اگر بدیدهٔ انصاف بنگریم، معقول و منصفانه است. چونکه این فیلسوفان خود- ساخته هر آنچه راکه در مکتب عقلانی کسب کرده‌اند به زحمت و

کوشش خود مدیونند و چون وضع چنین است طبعاً نمی‌توان انتظار داشت که نسبت به‌دولت، بپاس تربیتی که عمداً از آنها دریغ شده است، مدیون و حقشناس باشند. اما وضع ما در قبال فیلسوفان کشورمان دگرگونه است. ما به‌اینان خطاب خواهیم کرد که: ای زبدگان جامعه، ما شما را به‌دنیا آورده و چنان تربیتتان کرده‌ایم که در لحظهٔ نیاز بتوانید در این کندوی آشفتهٔ اجتماع نقش رهبری و فرمانروایی را به عهده بگیرید. شاه خود و شاه شهروندان کشور باشید. از آنجا که سعی شده است تربیت شما بهتر و کاملتر از آن دیگران باشد، نیز به‌این دلیل که استعدادتان از همان روز اول برتر از استعداد دیگران تشخیص داده شده است، وظیفه‌ای که به‌عهده‌تان واگذار می‌شود مضاعف است. به‌این معنی که هر کدام از شما، سوقعی که نوبتش فرا رسید، باید دوباره به‌آن غار همگانی باز گردد، در جوار دیگران سکنی گیرد، و چشمان خود را دوباره به‌دیدن چیزها در تاریکی عادت دهد. سپس، ای زبدگان جامعه، سوقعی که این عادت را تحصیل کردید، حوادث درون غار را هزار مرتبه بهتر از ساکنان اصلی آن که هرگز چشم به‌عالم علوی نگشوده‌اند، درک خواهید کرد. هرآن‌گاه که شبحی یا تصویری روی دیوار ته‌غار افتادو شروع به‌جنبیدن کرد، شما که حقایق بیرون غار را دیده‌اید آناً تشخیص خواهید داد که آفریننده آن اشباح و تصاویر چه ها هستند، که‌ها هستند، درکجا هستند، و آن کیفیتی که اکنون در درون غار سنعکس می‌شود مربوط به کدام شکل، یا کدام منبع حقیقی، درجهان خارج است. شما همه این چیزها را درک خواهید کرد، چونکه ماهیت زیبایی، عدالت، و خیر را در شکل حقیقی آن دیده‌اید. و به‌این ترتیب دولت کمال مطلوب ما، که در عین حال دولت شما هم هست، به‌شکل واقعیتی مسلم، ونه ساخته‌ای خیالی، به وجود خواهد آمد. روحیهٔ چنین دولتی هیچ‌گونه شباهت به‌آن دولتهای دیگر نخواهد داشت که مردمانش در راه یک سلسله اشباح و سایه‌های موهوم که آنها را حقیقت می‌پندارند، با یکدیگر درجنگ و ستیزند و فکر تحصیل قدرت، که آن را خیری بزرگ می‌شمارند، بر عقلشان چیره شده و از مسیر صواب منحرفشان کرده است. درصورتی که اگر حقیقت را خواسته‌باشیم بهترین نوع دولت، دولتی است که در آن حکام و فرمانروایان بیش از

هر طبقهٔ دیگر از حکومت و زمامداری گریزانندو آن را با اکراه وبیمیلی می‌پذیرند. چنین دولتی به‌بهترین و آرامترین وجهی اداره می‌شود. اما دولتی که در آن حکام جامعه برای رسیدن به مسند حکومت سرودست می‌شکنند و برای نیل به‌این‌گونه پایگاهها حد اعلای اشتیاق را نشان می‌دهند، بدترین نوع دولتها است.

گلاکون: کاملا درست است.

سقراط: و آیا شاگردان ما، موقعی که این حرفها را شنیدند، باز از قبول درخواستمان که دعوتشان می‌کنیم بیایند و در تقبل زحمات کشور سهیم گردند سرپیچی خواهند کرد؟ آیا ممکن است این دعوت عادلانه را– اکنون که زندگی کردن در جوار همدیگر و حفظ پیوند با روشنایی یزدانی برایشان مقدور است – کمافی‌السابق رد کنند؟

گلاکون: غیر ممکن است. چونکه اینان (فلاسفه‌ای که برای زمامداری در نظر گرفته شده‌اند) مردانی عادل و با انصاف هستند و مأموریتی‌هم که به‌آنها تحمیل می‌کنیم عادلانه است. از این جهت شکی ندارم که همهٔ آنها بار سنگین حکومت را به عنوان وظیفه‌ای مهم و حساس که به‌مقصد رساندنش دشوار ولی تقبلش ضروری است بردوش خواهند گرفت و از شیوه و رویهٔ زمامداران کنونی ما که مقام را به‌قصد تحصیل ثروت و قدرت طالبند پیروی نخواهند کرد.

سقراط: آری، دوست عزیز من، جان مطلب در همین نکته است که به آن اشاره کردی. هنگامی که این گروه زبده و خردمند را وادار، نی‌مجبور، به‌قبول منصب زمامداری کردیم، نیز باید در فکر تأسین آتیهٔ بهتری برای همهٔ آنها باشیم و حیاتی بهتر از آنچه فرمانروایان عادی دارند در اختیارشان بگذاریم و تنها در این صورت است که می‌توان از وجود حکومتی شایسته در داخل کشور برخوردار گردید. آری، فقط در جامعه‌ای که دولت وقت این‌گونه مواهب و وسایل آسودگی را در اختیار حکام و زمامداران‌خود قرار می‌دهد،ثروتمندان حقیقی اجتماع– آنهایی که ثروتشان‌ناشی‌از سیم‌وزرنیست‌بلکه‌توانگران فضل‌و خردند– حاضر به‌قبول منصب زمامداری خواهند شد. اما اگر این زمامداران وظیفهٔ حساس خود را که عبارت از تصدی امور مملکتی است در آغوش فقر و تنگدستی، هنگامی که تشنهٔ تحصیل ثروت و بدست آوردن مزایای

شخصی هستند، عهده‌دار شوند و بیشتر در این فکر باشند که از این فرصت به‌چنگ آمده برای انباشتن مال و ثروت بیکران استفاده کنند، در آن صورت دولتی که این‌گونه اشخاص در آن زمامدار شده‌اند هرگز از داشتن نظام و تشکیلاتی صحیح بهره‌مند نخواهد شد. چونکه این گونه فرمانروایان برای بدست آوردن مناصب حساس و بزرگ دائماً مشغول کشمکش و ستیز با یکدیگر خواهند بود و آن اختلال و آشفتگی داخلی که ناشی از این وضع است سرانجام خود زمامداران و تمام آن دولت و تشکیلاتی را که به وجود آورده‌اند منقرض و نابود خواهد کرد.

گلاکون: استدلال و پیش بینی‌ات از هر حیث صحیح است.

سقراط: و تنها حیاتی که به جاه‌طلبی‌سیاسی با نظر تحقیر می‌نگرد حیات فیلسوفان حقیقی است. آیا تو زندگی دیگری که این اندازه به‌جاه و شهرت بی‌اعتنا باشد سراغ داری؟

گلاکون: حقیقت این است که بجز زندگی فلاسفه هیچ زندگی دیگری که این چنین وارسته باشد سراغ ندارم.

سقراط: و آیا حقیقت جز این است که آنهایی که حکومت می کنند هرگز نباید عاشق جاه و پایگاه خود باشند؟ زیرا دلبستگی بی‌اندازه به‌مقام باعث پیدایش عشاق رقیب خواهد شد و این وضع سرانجام دولت را گرفتار جنگ و کشمکش داخلی خواهد کرد.

گلاکون: در این استدلال هیچ حرفی نیست.

سقراط: حال بمن بگو، ای گلاکون، این عده‌ای که باید مجبورشان کرد تا حکمرانان جامعه گردند که‌ها هستند؟ اینان به‌طور قطع مردانی هستند که در بارهٔ مسائل مملکتی از همگان بیناتر و خردمندترند و تشکیلات جامعه را، روزی که زمامدار شدند، به بهترین وجه اداره خواهند کرد. در عین حال حیاتی دیگر که مافوق حیات و افتخارات عادی سیاسی است، برایشان مقدور و میسر است.

برای فهم این اندیشهٔ افلاطون که فلاسفه باید حکومت کنند نخست باید این نکته را درست فهمید که منظور وی از فیلسوف چیست. مفهومی که افلاطون از این کلمه استنباط می کند باآن مفهوم تخصصی که خودما از این عنوان درک می کنیم کاملا فرق دارد. امروز هنگامی که از فیلسوف یا فلسفه صحبت می‌شود

به‌طور کلی آن تضاد و تناقضی که میان علم و فلسفه وجود دارد به‌ذهن خطور می‌کند. اما باید توجه داشت که افلاطون به‌هیچ‌وجه قصد ندارد کلمهٔ فیلسوف را در این مفهوم تنگ و انحصاری به‌کار برد. در نظر وی فیلسوف مردی است که دارای قدرت اندیشهٔ علمی است و باید به‌خاطر داشت که همین مفهوم علم در جهانی که افلاطون در آن زندگی می‌کرد و آثار خود را می‌نوشت چیزی بود کاملا بدیع و تازه و به‌واقع از خود آثار و نوشته‌های افلاطون (به‌عنوان اصیلترین منبع تاریخی) است که تصور ما از علم وبعلاوه خود علم ما اقتباس گردیده است.

علم چیست؟ علم، به عقیدهٔ افلاطون، عبارت از دانایی حقیقی و معرفت خالص است و انسان این دانایی را فقط موقعی بدست می‌آورد که بتواند دانسته خود را با دلیل و برهان عقلی ثابت کند و اگر از عهدهٔ این امر بر نیاید باز ممکن است باقوی‌ترین ایمانها به صحت آن چیزی که «می‌داند» اعتقاد داشته باشد. حتی ممکن است دانسته‌اش به حقیقت صحیح باشد ولی چون اطمینانش در این باره متکی به برهان معقول نیست پس دانشی که در خور این نام باشد ندارد و بنابراین فیلسوف هم نیست.

به‌عنوان مثال مردی را در عالم خیال می‌توان انگاشت که در عمرش تحصیل علم هندسه نکرده و با اینهمه، براساس ممارست و تجربه، از بسیاری از حقایق هندسی آگاه باشد. چنین کسی ممکن است از صحت آن قضیهٔ هندسی که نشان می‌دهد مجموع دو ضلع هر مثلث بزرگتر از ضلع سوم آن مثلث است به‌تجربه آگاه و به‌حدی از صحت این تجربه مطمئن باشد که هرگز تصور خلاف آن را به ذهن راه ندهد. نیز ممکن است همین شخص براساس اعتقادی که به «علم و دانستهٔ تجربی» خود دارد به‌طور ناآگاه براساس این اعتقاد خود عمل کند و مثلا هر آن گاه که خواست از مسیری مثلثی شکل برای رسیدن به‌مقصود بگذرد، راهی را که از یک رأس به رأس دیگر آن مثلث وصل می‌شود به‌عنوان کوتاهترین راه برگزیند. ولی تا موقعی که صحت قضیه مذکور را با برهان و استدلال ریاضی درک نکرده باشد علم و معرفتش در این‌باره کامل نخواهد بود یعنی هرگز نخواهد توانست به‌شیوهٔ علمی نشان بدهد که آن راهی که همه روزه به‌عنوان کوتاهترین راه برای رسیدن به‌مقصد انتخاب می‌کند به‌حقیقت (و ازروی یقین) کوتاهترین راههاست. اما از لحظه‌ای که به‌این قضیه هندسی واقف شد و برهان عقلی آن را فرا گرفت اطمینانش دربارهٔ «علم تجربی» که پیدا کرده نه‌تنها بیش‌از پیش بلکه از نوعی کاملا متفاوت خواهد بود. کسانی که وضعشان طوری بوده است که هرگز آموزش

ریاضی در عمر خود دریافت نکرده‌اند ممکن است تا آخر عمر به‌صحت تجربیاتی از همین نوع که در بالا ذکر شد ایمان و اعتقاد داشته باشند و با این همه بی‌آنکه «معرفت تجربی»شان در این زمینه به «معرفت منطقی» یا « دانایی‌حقیقی» (= علم یقین) تبدیل شده باشد، پا به‌گور بگذارند. شمارهٔ نسبی این قبیل اشخاص در زمان ما بسیار کمتراز پیش گردیده است و این بیگمان معلول نفوذ افکار افلاطون است که باعث شد دنیای متمدن ریاضیات را به‌عنوان بخش مهمی از برنامه آموزش فکری خود قبول کند و تا کنون نیز وضع به‌همین منوال باقی مانده است. اما در عصر خود افلاطون، دانش ریاضی تازه درشرف زایش و پیدایش بود و فقط مشتی از فلاسفهٔ آن زمان با این دانش آشنا بودند و تازه ایمان و اطمینان آنها دربارهٔ حقایق این فن، مبنی بر محسوسات و تجربیات عینی بود.

وظیفهٔ فلسفه، به‌عقیدهٔ افلاطون، نه‌تنها در عرصهٔ ریاضی بلکه در هر کدام ازحوزه‌های دیگر دانش، این است که علم را جانشین اعتقاد سازد، و خود افلاطون نخستین فیلسوفی است که به‌این وظیفه عمل کرده، یعنی نتایجی را که شخصاً به صحت آنها معتقد بوده با دلیل و برهان ثابت کرده است. دلایلی که وی برای اثبات این‌گونه نتایج به‌کار می‌برد گاهی فهمیدنشان فوق‌العاده دشوار و گاهی یکسره نادرستند اما وقتی که دلایل دشوار یا آمیخته به‌اشتباه وی را با روش پیشینیانش مقایسه می‌کنیم می‌بینیم که این‌گونه نقایص را حقیقتاً می‌توان به‌دیدهٔ عفو و اغماض نگریست. چونکه روش پیشینیان وی یا به‌صورت احکام جزمی عرضه شده‌اند (که متکی به‌دلایل معقول نیستند) و یا به‌شکل افسانه و اساطیر. مطالبی را که اینان (پیشینیان افلاطون) نوشته‌اند ممکن است در ردیف آثار و شاهکارهای هنری آن ایام بشمارآورد که برخی ازآنها، قطع نظر از داشتن زیبائی هنری، ممکن است مبین حقیقت نیز بوده باشند. (به‌این معنی که مطلب یا مطالبی که از خلال سطورآنها عرضه شده، ممکن است حقیقتاً درست باشد) ولی چیزی که هست مردم آن زمان این‌گونه مطالب را کورکورانه و از روی ایمان چشم بسته قبول می‌کردند بی‌آنکه نسبت به صحتشان اطمینان علمی (به‌مفهوم معرفتی که متکی به‌دلایل عقلانی و قابل اثبات باشد) داشته باشند.

قوانین و رسومی که رفتار مردمان را در جامعه تنظیم یا هدایت می‌کند در نظر غالب کسانی که زندگانی خود را طبق آن رسوم، یا تحت آن قوانین، ادامه می‌دهند جنبهٔ «وحی» و «آیه منزل» را دارد. اینان با رضایتی که درآن از استدلال و منطق خبری نیست و ممکن است نوعی اطاعت تلویحی باشد به‌این

قوانین و رسوم پذیرفته شده در اجتماع تسلیمند. بنا به‌عقیدهٔ افلاطون، در این‌گونه موارد نیز، مثل موارد دیگر، وظیفهٔ فلسفه چیزی جز این نیست که معرفت و دانش معقول را جانشین ایمان سازد و برای اثبات درست بودن قوانین و سرمشقهایی که مورد اطاعت کورکورانهٔ جامعه است براهین و دلایل معقول پیدا کند– به‌عبارت دیگر تمام آن قوانین و سرمشقها را به‌محک استدلال بزند و از صحتشان در پرتو برهان (ونه در پرتو ایمان) اطمینان حاصل نماید. برای تشریح این وضع، هیچ عبارتی بهتر و گویاتر از استعاره‌ای که افلاطون خود دریکی از عبارات رسالهٔ سیاستمدار به کار برده است وما بزودی آن را نقل خواهیم کرد[۱۰۰]، قابل تصور نیست.

پزشکی را در عالم خیال مجسم سازید– اما نه پزشکی که فن خود را به تجربه آموخته و به‌علت اشتباهات پی‌درپی و بعد در نتیجهٔ درس گرفتن از آن اشتباهات، یاد گرفته باشد که فرضاً یک سلسله معالجات بخصوص، در مورد یک رشته بیماریهای بخصوص، نتایج مثبت و شفابخش دارند– بلکه پزشکی را که آموزش علمی دارد و دلایل مفید بودن بعضی معالجات و مضر بودن برخی معالجات دیگر را به‌طور علمی می‌داند و بر علل و اسرار آنها واقف است. حال فرض کنید که این پزشک به‌حسب الزام به‌مسافرتی دور ودراز رفته و طبیبی دیگر به‌جای خود ننشانده باشد که در غیاب وی به‌حال بیمارانش برسد و برای علاج درد آنها چاره و درمان بیندیشد. اما چنین پزشکی، یک رشته‌دستورهای کتبی در اختیار بیماران خود گذاشته است که در عرض مدتی که وی بر بالینشان نیست برای مقابله با احتمالات گوناگون طبق آن دستورها عمل کنند. در این نکته تردیدی نیست که بیماران وی به‌این دستورها اعتقاد خواهند داشت، آنها را به کار خواهند بست، و به‌طور کلی از به کار بستنشان نفع خواهند برد. به‌عبارت دیگر، وضعشان درنتیجهٔ به کار بستن دستورهایی که بوسیلهٔ پزشک معالج صادر شده است خیلی بهتر از آن خواهد بود که فرضاً بلاتکلیف و بی‌دستور به‌حال خود رها شده باشند. اما اگر کسی این سؤال را مطرح سازد که آیا حال این گونه بیماران در صورتی بهتر خواهد بود که از اوامر کتبی پزشک (در غیاب وی) اطاعت کنند یا تحت نظر خود پزشک باشند، جواب چنین سؤالی بیگمان این خواهد بود که بودن خود پزشک در جوار بیماران به‌مراتب بهتر از نبودنش است و انجام معالجات حضوری به

۱۰۰. بنگرید به قسمتهای تالی این کتاب.

مراتب مؤثرتر از هر نوع معالجه‌ای است که طبق یک دستورالعمل کلی صورت گیرد. و در تأئید این نظر دلایلی هم اقامه خواهد شد به‌این معنی که تعلیماتی که پزشک غایب برای استفادهٔ بیماران خود صادر کرده است از آنجا که جنبهٔ عمومیت دارد ممکن است اشتباه باشد. دستورهایی از این‌گونه که «در صورت بروز چنین و چنان علائمی همیشه چنین و چنان کنید» هرگز نمی‌توانند صددرصد صحیح و شفا بخش باشند. حتی اگر در نودونه حالت صحیح باشند، در حالت صدمین ممکن است اشتباه از آب در آیند و حال بیمار را وخیمتر سازند. اما علم مبرهن، یعنی دانشی که در قلمرو هوش و اندیشهٔ انسان زنده است، از چنین نقیصه‌ای که ناشی از عدم تکافوی درمانها و دستورهای عمومی است مصون است. چنین علمی را برای معالجه هر کدام از حالات انفرادی (بسته به‌خصوصیات و نیازهای ویژهٔ آن حالت) می‌توان به‌کار برد و نتیجه گرفت. ولی چیزی که هست فایدهٔ حضور پزشک بر بالین بیمار منحصر به‌همین یک نتیجه نیست بلکه نتیجهٔ دومی که به مراتب مهمتر از اولی است در بردارد: دستورهایی که پزشک معالج برای استفادهٔ بیماران (در مدت غیابش) نوشته و در اختیار آنان گذاشته است همیشه در معرض این خطر قرار دارد که یا بدست فراموشی سپرده شود یا اینکه در طی زمان بر اثر بی‌توجهی کسانی که آنها را اجرا می‌کنند به‌نحوی فاسد و غلط به‌کار برده شود. اگر در عرض دوران معالجهٔ بیمار، پزشکی در دسترس نباشد وظیفهٔ حفظ حیات وی قهراً بدست کسانی خواهد افتاد که علل استعمال داروهای تجویز شده را نمی‌دانند و بنابراین قادر هم نیستند که میان دستورهای اساسی و غیر اساسی که در نسخهٔ طبیب آمده است فرق بگذارند و در نتیجه الفاظ و اسامی مذکور در نسخه را مهمتر از روح و هدف آن نسخه خواهند شمرد. قهری است که این گونه مراقبان که معالجات تجویز شده را از روی تعلیمات پزشک غایب انجام می‌دهند، هر قدر هم وفادار باشند، پس از اینکه مدتی گذشت به تدریج از منظور و مقصد حقیقی آن تعلیمات منحرف خواهند شد و جزئیات بی‌اهمیت را جانشین دستورهای اساسی خواهند کرد. و چون هیچ دستور طبی، هر قدر هم در بدو امر با دقت و از روی مطالعه تنظیم شده باشد، نمی‌تواند پس از مدتی (که وضع مزاجی بیماردر ضمن آن دائماً در تحول و دگرگونی است) همان صحت و فایده پیشین را داشته باشد، پس هیچ ضمانتی هم برای مؤثر بودن یا بی‌خطر بودن آن دستور (در یک فاصلهٔ زمانی نسبتاً طولانی) وجود ندارد جز اینکه پزشکی که به ریشه مرض و نیازها و درمانهای روزمره آن واقف است همیشه در دسترس باشد که هر لحظه، طبق

مقتضیات آن لحظه، عمل کند و از کهنه شدن دستورهای داده شده بپرهیزد.

حال این تشبیه را عیناً به‌وضع حکومت کشور و امور و مسائل‌سیاسی آن اطلاق می کنیم. شهروندان (اتباع) یک دولت معمولی به منزلهٔ بیماران پزشک غایب هستند و قوانینی که دربارهٔ آنها اجرا می‌شود به‌دستورهایی که آن پزشک، هنگام عزیمت، بجا گذاشته است شباهت دارند. در این‌باره گفتگویی نیست که آن قانونها (یعنی نسخه‌های مدنی) من حیث المجموع ممکن است به‌حال اتباع کشور مفید و صحت‌بخش باشند و به‌هر تقدیر نفعی که از وجود آنها نصیب شهروندان می‌شود، با مقایسه به‌وضعی که در آن اصلا قانونی وجود نداشته باشد، حقیقتی است انکارناپذیر. اما پرسیدن اینکه: آیا بهتر این نیست که خود فلاسفه متصدی مقام سلطنت و فرمانروایی گردند؟ به‌واقع چیزی جز طرح این سؤال نیست که آیا: سپردن کارهای اجتماع به‌دست فیلسوفی دانا یا بدست هیئتی از فلاسفه که علل مفید بودن قوانین را می‌دانند، از نظر تأمین مصالح جامعه بهتر نیست؟ جواب چنین سؤالی به‌طور قطع، و بر مبنای همان دو دلیلی که هنگام طرح مثال پزشک ذکر شدند، مثبت خواهد بود زیرا فقط مردی که دارای یک چنین قوهٔ تشخیص و یک چنین استنباط روشن فلسفی از علت وضع قانونهای عادی و اساسی برای کشور است می‌تواند روح حقیقی قانون را به‌مواردی که تکلیفشان در چهار-چوب کتبی قانون تعیین نشده است اطلاق کند و خود را در دایرهٔ الفاظ و عبارات مقید نسازد. به‌چنین کسی، و فقط به‌چنین کسی، می‌توان اطمینان کرد که مفهوم و عصارهٔ قانون را در هر زمان طبق نیازهای آن زمان تفسیر و اجرا کند بی‌آنکه کوچکترین لطمه‌ای به‌روح و سرشت معنوی قانون وارد گردد.

مخصوصاً به‌عبارتی که در پایان متن نقل شده از افلاطون آمده است خوب توجه کنید. چنانکه خواهید دید افلاطون در این عبارت نشان می‌دهد که فلاسفه، در مرحله‌ای از زندگیشان که از شغل حکومت کناره‌گیری کرده‌اند، از خوشیها و لذایذ حیاتی که «بهتر از خوشیهای سیاستمداران است» بهره‌مند می‌شوند. پس به این ترتیب، و بعد از تمام این‌حرفها، صرف عمر درحل و فصل امور مملکتی بهترین و والاترین نوع زندگی برای انسان نیست. دربارهٔ اهمیت این قرار که با بیشتر گفته‌های افلاطون در آثار دیگرش مغایرت دارد مقداری توضیح و تفسیر اضافی در یکی از بخش های تالی این کتاب داده شده است.[۱۰۱]

۱۰۱. فصل «آگوستین».

فیلسوف برتر از قانون است

بیگانه[۱۰۲]: آیا فکر می‌کنی که تودهٔ مردم که در داخل تشکیلات دولت زندگی می‌کنند هرگز بتوانند به‌سطحی برسند که در آن قادر به‌درک علم سیاست باشند؟

سقراط جوان: غیر ممکن است.

بیگانه: ولی در شهری که فرضاً هزار تن جمعیت داشته باشد، شاید بتوان یکصد، یالااقل پنجاه نفری‌پیدا کرد که بتوانندااین علم را درک کنند؟

سقراط جوان: در آن صورت باید گفت که علم سیاست از تمام علوم و فنون دیگر آسانتر است چونکه در یک شهر هزار نفری که هم اکنون مثال‌زدی مشکل بتوان یکصدیاحتی‌پنجاه شطرنج‌باز درجه اول‌پیدا کردو تقریباً شکی نیست که میان این هزار نفر هرگز یکصد پادشاه پیدا نخواهدشد زیراکه پادشاهان رابه‌حق می‌توان مردانی‌نامیدکه اعم ازآنکه‌عملا فرمانرواباشندیانه، به‌هرتقدیر ازعصاره وچکیدهٔ دانش‌بشری بهره‌مند هستند و این حقیقتی است که ما در بحث قبلی نشان دادیم.

بیگانه: از اینکه اشکال مطلب را به این صراحت خاطر نشان کردی سپاسگزارم و تصور می‌کنم که نتیجهٔ عاید از گفتار تو این باشدکه شکل صحیح و حقیقی حکومت را فقط می‌توان در دستگاهی که در آن یک‌تن، دوتن، یا به‌هر تقدیر عده‌ای بسیار معدود، فرمانروایی می‌کنند پیدا کرد.

سقراط جوان: به‌طورقطع چنین است و مقصود من همین بود.

بیگانه: و این عده معدود اعم از اینکه مطابق میل یا بر خلاف خواسته اتباع خود حکومت کنند، اعم از اینکه در اجرای وظایف حکومت تابع قوانین مکتوب یا نامکتوب باشند، اعم از اینکه ثروتمند یا فقیر باشند،

۱۰۲. عبارات منقول‌در این قسمت از رساله **سیاستمدار** افلاطون اقتباس شده‌اند و نظر به اینکه رسالهٔ **جمهور** پیش از رسالهٔ **سیاستمدار** نوشته شده، تاریخ این‌گفت و شنود نسبت به‌آن مکالماتی‌که در همین‌کتاب از رسالهٔ **جمهور** نقل شده است تأخر دارد. اشخاصی‌که در این‌گفت و شنود شرکت دارند عبارتند از سقراط جوان و یک‌گوینده (یا پرسنده) بیگانه‌که می‌توان او را نمایندهٔ افکار افلاطون شمرد.

و ماهیت حکومتشان هر چه می‌خواهد باشد، به هر حال طبق نظر کنونی ما بر مبنای یک نوع اصل علمی حکومت می‌کنند. به‌حقیقت وضع فرمانروایی که مشغول اصلاح امور جامعه است به‌وضع پزشکی می‌ماند که معالجهٔ بیماری را به‌عهده گرفته است. چنین پزشکی اعم از اینکه نحوهٔ معالجه‌اش مورد رضایت یا عدم رضایت بیمار باشد، اعم از اینکه درد وی را با تلقیح، سوزاندن موضع درد، یا با وارد کردن نوعی درد موقتی به‌بدن برای اسکات درد اصلی، درمان کند، اعم از اینکه توانگر باشد یا فقیر، اعم ازاینکه علاج درد را درلاغر کردن یاحتی در چاق کردن بیمار تشخیص دهد، تا موقعی که از کار و نحوهٔ درمان خود برای شفا بخشیدن به‌دردهای بیمار نتیجه مثبت می‌گیرد، تا موقعی که قوهٔ تشخیص و قدرت شفابخشی خود را طبق مقررات فنش به‌کار می‌بندد— فقط به شرطی که بیمار خود را معالجه کند و اورا از مرگ برهاند— همچنان پزشک است و هر عملی که انجام داده است یا می‌دهد مقبول و موجه خواهد بود. بنابراین شرایطی را که در این مورد یاد کردیم می‌توان به‌عنوان تنها وسیلهٔ آزمایش و تنها طریق امتحان فن پزشکی اعلام کرد و در همان حال پذیرفت که عین این شرایط در هر یک از فنون تجربی دیگر نیز صادقند.

سقراط جوان: کاملا درست است.

بیگانه: پس در این صورت تنها حکومت صحیح، حکومتی است که در آن حکام و فرمانروایان کشور حقیقتاً از دانش زمامداری آگاه و به رموز و دقایق آن مسلط باشند. در فن حکمرانی دانا باشند نه دانا‌نما. چنین کسانی اعم از اینکه بر وفق قانون یا بر خلاف قانون حکومت کنند، اعم ازاینکه حکومتشان بی‌رضایت یا با رضایت شهروندان (اتباع کشور) باشد، اعم از اینکه خودشان توانگر یا تهیدست باشند، هیچ کدام از این امور را نمی‌توان بحق جزء مفهوم حاکم دانست.

سقراط جوان: صحیح است.

بیگانه: و موقعی که خیر و مصلحت عام در نظر است، اعم از اینکه این گونه حکمرانان پیکر دولت را با کشتن عده‌ای و تبعید کردن عده‌ای دیگر پاک و تصفیه کنند، اعم از اینکه شمارهٔ اتباع کشور را با اخراج گروهی فساد انگیز تقلیل دهند، یا اینکه همان شماره را با وارد کردن

جمعی بیگانه از خارج فزونی بخشند، تا زمانی که بروفق اصول عدالت و در پرتو عقل رفتار کنند و نیروی حکمرانی خود را برای ایجاد امنیت عام و پیشرفت جامعه به کار برند، کارهایشان به هیچ وجه در خور نکوهش نیست و شهرها و کشورهایی که زیرفرمان این‌گونه فرمانروایان قرار دارند تنها جوامعی هستند که دولتی صحیح و سالم بر آنها سایه افکنده است. حکومتهای دیگر هیچ کدام حقیقی و سالم و بی‌غل وغش نیستند بلکه به‌واقع از روی همین حکومتهایی که وصف کردیم تقلید شده‌اند. بعضیها بهتر تقلید شده‌اند و بعضیها بدتر. دولتهای بهتر آنهایی هستند که به اصل و الگوی خود نزدیکترند و از داشتن فرمانروایان خوب برخوردار. ولی به‌هر حال مثل تمام حکومتهای دیگر از روی همین نمونهٔ اصلی که ذکر کردیم تقلید شده‌اند.

سقراط جوان: ای بیگانه، با بیشتر سخنانت موافقم. و اما دربارهٔ آن‌عقیده‌ای که هم اکنون بیان کردی و گفتی که حکمرانان این کشورها حق دارند و می‌توانند در صورت لزوم بی‌داشتن قانون حکومت کنند، باید بگویم که چنین عقیده‌ای بسیار خشن و زننده است.

بیگانه: سقراط، تو تندتر از آن می‌تازی که من بتوانم از عهدهٔ بحث باتو برآیم؛ ولی من هم اکنون می‌خواستم از تو سؤال کنم که آیا در قبال مطالبی که تاکنون بیان شده‌اند هیچ مخالفتی یا ایرادی داری. وحال می‌بینم که آن قسمت از گفتار من که وجود حکومت خوب را بی‌وجود قانون امکان‌پذیر می‌داند به‌خوبی درک نشده است و شرح و بسط اضافی می‌خواهد.

سقراط جوان: مسلماً می‌خواهد.

بیگانه: در این شکی نیست که عمل قانونگذاری نوعاً تدبیر خاص و کار ویژهٔ شاهان است و با این همه بهترین راه اداره یک کشور این نیست که قانون برآن حکومت کند بلکه این است که زمام امور کشور به دست مردی بیفتد که از عقل و کیاست در خور شاهان برخوردار باشد. آیا هیچ متوجه هستی که چرا حکومت پادشاه عاقل برحکومت قانون برتری دارد؟

سقراط جوان: نه، متوجه نیستم، چرا؟

بیگانه: برای اینکه قانون از درک این نکته عاجز است که چه‌چیزی در

جامعه به‌حداعلی شریف و به‌حد اعلی عادلانه است و در نتیجه قادر به اجرای موازینی که از نظرگاه مصالح همگان متضمن این هر دو امتیاز باشد نیست. اختلافی که در سرشت موجودات عالم هست و اعمال و حرکات نامنظم آنها را الهام می‌دهد (و این اختلافی است که حد و حصر ندارد) به هیچ وجه نمی‌تواند درچهارچوب قانون و مقررات عام محصور گردد. مقصودم این است که هیچ ذوالفنون، هیچ سرمشق نگار، و هیچ قانونگذاری نمی‌تواند قانونها و مقرراتی وضع کند که برای تمام اعصار و ازمنه معتبر باشد.

سقراط جوان: البته که نمی‌تواند.

بیگانه: لکن از طرف دیگر قانونگذار همیشه می‌کوشد که یک چنین مقررات و یک چنین قوانینی برای مردم وضع کند. خصلت او به‌خصلت مستبدی جاهل و لجوج مانند است که هرگز اجازه نمی‌دهد امری یا عملی برخلاف میلش صورت گیرد یا اینکه سؤالی برخلاف نظرش مطرح گردد— ولو در مواردی که به‌علت تغییر ناگهانی اوضاع، همگان به‌چشم می‌بینند که سرمشق یا دستورالعملی که ازسوی دیگری پیشنهاد شده است به‌مراتب بهتر از فرمانی است که قانونگذار صادر کرده است.

سقراط جوان: بی‌شک همین طور است. روح منجمد قانون با همهٔ ما درست به همین شیوه‌ای که شرح می‌دهی رفتار می‌کند.

بیگانه: و تصدیق می‌کنی که یک اصل یا دستور کاملا ساده هرگز نمی‌تواند به‌وضعی که دشوار و پیچیده است اطلاق گردد و گره از کار فرو بسته چنین وضعی بگشاید؟

سقراط جوان: درست است. نمی‌تواند.

بیگانه: پس اگر قانون مظهر کمال‌حق نیست، علت اینکه ما را مجبور به‌وضع قانون کرده‌اند چیست؟ دلیل این قسمت باید قبلا بررسی و روشن شود.

سقراط جوان: مسلماً باید چنین شود.

بیگانه: بگذار از تو بپرسم آیا در شهرتان اجتماعاتی از آن گونه وجود دارد که مردمان سایر شهرها برای مسابقه‌های ورزشی درست کرده‌اند؟ منظورم مسابقه‌هایی است که میان شهروندان این گونه شهرها برگزار می‌شود تا بهترین دونده، بهترین کشتی‌گیر، یا بهترین سرآمد در یکی از

رشته‌های مشابه تعیین گردد.

سقراط جوان: چرا، در شهر ما این‌گونه مسابقه‌ها بسیار رایجند.

بیگانه: و آیا ذهنت یاری می‌کند تا مقرراتی را که مربیان ورزشی و سایر کاردانان فنی به‌شاگردانشان یاد می‌دهند به‌خاطر بیاوری؟

سقراط جوان: مقصودت از این سؤال چیست و به‌چه اشاره می‌کنی؟

بیگانه: مقصودم این است که مربیان ورزشی هرگز احکام و دستورهایی که لحظه به‌لحظه در تغییر باشد برای شرکت‌کنندگان در مسابقه‌ها صادر نمی‌کنند یا اینکه برای هر ورزشکاری قانونی علیحده که با وضع جسمانی او سازگار باشد وضع نمی‌کنند. بلکه از بدو امر روی این اندیشه کار می‌کنند که تمام ورزشکارانی که در مسابقه‌ها شرکت دارند باید رنج تمرینهای دشوار را برخود هموار کنند و برای ورود به‌میدان مسابقه، تحت قوانین و مقرراتی که برای همگان وضع شده است و فرق و استثنا نمی‌شناسد، آمادگی کامل داشته باشند.

سقراط جوان: کاملا درست است.

بیگانه: و از این روست که مربیان آزموده همیشه تمرینها و مشقهای یکسان برای همهٔ ورزشکاران تجویز می‌کنند، همهٔ آنها را متفقاً به میدانهای تمرین می‌فرستند، و به همه‌شان سر لحظه‌ای معین، موقعی که از دویدن و کشتی گرفتن و انجام سایر تمرینهای بدنی خسته شده‌اند، اجازهٔ استراحت و رفع خستگی می‌دهند.

سقراط جوان: درست است.

بیگانه: حال دقت کن که قانونگذار که وظیفه‌اش سرپرستی از قوم یا عشیره‌ای معین است و این مسئولیت به‌عهده‌اش واگذار شده است که عدالت را میان آنها، و در روابط بین آنها، اجرا کند هر آن‌گاه که هدفش تأمین مصلحت همگان باشد هرگز نخواهد توانست قوانین و مقررات اختصاصی برای حالات منفرد وضع کند.

سقراط جوان: راست می‌گویی و نمی‌توان چنین انتظاری از او داشت.

بیگانه: پس در این صورت قانونگذاران مورد بحث قوانین را به‌صورتی کلی و برای حفظ منافع اکثریت وضع خواهند کرد که در عین حال مصالح انفرادی را نیز به‌نحوی کلی در بر خواهد گرفت. بعضی از این قوانین نبشته (مدون) و برخی نانبشته خواهند بود و قانونهای نوع

دوم همانها هستند که سنن و مقررات عرفی نامیده می‌شوند.

سقراط جوان: و این قانونگذاران در وضع این‌گونه قوانین کاملا محق خواهند بود.

بیگانه: درست گفتی، کاملا محق خواهند بود و گرنه چگونه می‌توانند زیر بازوی فرد فرد اعضای جامعه را در تمام مدت عمرشان بگیرند و جزئیات دقیق وظایفشان را برایشان تشریح و تجویز کنند؟ بمن بگو، ای سقراط، چه کسی می‌تواند از عهدهٔ امری چنین محال برآید؟ و اگر از میان مردمی که بر آن دانش سلطنتی (فن سیاست) مسلطند کسی پیدا شود که بتواند وظایف فرد فرد اتباع کشور را برای آنها تشریح و تجویز کند، یقین داشته باش که چنین کسی هرگز حاضر نخواهد شد به محدودیت‌های ناشی از «قانون نبشته» تسلیم گردد.

سقراط جوان: از مجموع مطالبی که تاکنون گفته شده است جز این استنتاجی دیگر نمی‌توان کرد.

بیگانه: دوست عزیز من، بهتر است بگوییم: «از مجموع مطالبی که در شرف گفته شدن هستند» جز این استنتاجی دیگر نمی‌توان کرد.

سقراط جوان: کدامند این مطالبی که در شرف گفته شدن هستند؟

بیگانه: بگذار از وضع یک پزشک، یا یک مربی ورزش، که خیال مسافرت به کشوری دور دست دارد مثال بزنم: انگار این دو ویژه‌کار چنین حدس می‌زنند که مسافرتشان مدتی طول خواهد کشید و در عرض این مدت به‌ناچار از بیماران و شاگردان خود دور خواهند ماند. نیز انگار که هر دوی آنها چنین فکر می‌کنند که دستورالعملهای شفاهی‌شان چنانچه نوشته نشود فراموش و زیر پا گذاشته خواهد شد. قهری است که دراین صورت هرکدام از آنان یک‌سلسله دستورها وراهنماییها خواهند نگاشت که در غیابشان مورد استفادهٔ بیماران و شاگردان قرار گیرد.

سقراط جوان: درست است.

بیگانه: اما اکنون عقیده تو چیست و چه‌خواهی گفت اگر جریانی پیش آمدکرد که آن پزشک یا آن مربی کارش درکشور دور دست خیلی زودتر از آنچه تصور می‌کرد تمام شد و در نتیجه توانست زودتر از موعدی که پیش‌بینی کرده بود به‌دیارش برگردد؟ حال فرض کن که

یکی از اینان (مثلا پزشک) موقعی که وارد کشورش گردید متوجه شد که در نتیجه تغییر بادها یا براثر دگرگونیهای جوی دیگر، باید از درمان یا طریقهٔ دیگری که برای بهبود حال بیماران مؤثرتر است استفاده کند. آیا در این نکته تردیدی هست که آن پزشک این نوع درمان جدید را برای بیماران تجویز خواهد کرد؟ یا اینکه به‌عقیدهٔ تو در اجرای دستورهای سابقش پافشاری خواهد کرد به‌این معنی که از یک طرف حاضر نخواهد شد نسخه جدیدی که متضمن دستورهای تازه است بنویسد و از طرف دیگر بیمارانش را از امتحان کردن داروهای جدید منع خواهد کرد فقط به‌این دلیل که فکر می کند تنها راه علاج صحیح همان است که خود وی نشان داده و باقی داروها و درمانها همگی زیان‌بخش و برخلاف آیینها و دستورهای پزشکی هستند؟ و آیا همهٔ این تعصبها و لجاجتها در پرتو علم و هنر حقیقی‌سخیف جلوه نخواهد کرد؟

سقراط جوان: چرا، به‌تمام معنی‌سخیف جلوه خواهد کرد.

بیگانه: و اگر کسی که حرفه‌اش وضع قانون است یک رشته قانونها و دستورهای رفتار (نبشته یا ننبشته) برای افراد و قبایل مختلف که در شهرهای متعدد در کنار هم زندگی می کنند وضع کرد، مشعر براینکه چه‌چیزی برای آنان خوب یا بد، شرافتمندانه یا ننگین، عادلانه یا ظالمانه است، و آن مردم بروفق این قوانین اداره شدند، از خودت سؤال می کنم: اگر بنا باشد که همان قانونگذار خردمند، یا شخص دیگری نظیر وی، پس از مدتی دوباره به‌میان همان مردمان برگردد، آیا شرط عقل است که او را از عوض کردن قوانینی که‌سالها پیشتر نوشته شده است منع کرد؟ و آیا چنین ممنوعیتی همان اندازه هجو و بیمعنی نخواهد بود که عمل آن پزشک فرضی که از عوض کردن نسخه‌اش امتناع می‌ورزید؟

سقراط جوان: چرا، بیگمان هجو و بیمعنی خواهد بود.

بیگانه: آیا از آن گفتار عامیانه که صحیح بنظر می‌رسد وکاملا با این وضع منطبق است خبر داری؟

سقراط جوان: چنین گفتاری فعلا به‌خاطرم نیست.

بیگانه: مردم می‌گویند که اگر کسی راه جرح و اصلاح قوانین را بداند،

اولین وظیفه‌اش این است که دولت خود را متقاعد به‌لزوم این گونه اصلاحات سازد و سپس متن قانونها را عوض کند و هر راه دیگری جز این برود بی‌نتیجه است.

سقراط جوان: و آیا حق با کسانی نیست که چنین می‌گویند؟

بیگانه: به‌جرئت می‌توان گفت که حق باآنهاست. ولی اکنون چنین انگار که قانونگذار فرضی ما کوشید تا عقیدهٔ دولت خود را به‌نفع اصلاح آن دسته از قانونهای کهنه که باری بردوش اجتماع هستند عوض کند ولی از تلاش و کوشش خود نتیجه نگرفت و ناچار شد که قانونهای بهتر را با بکار بردن زور اجرا کند. آیا این‌گونه اعمال جبر را می‌توان زورگویی، به‌مفهومی که واقعاً شایسته این اسم باشد، نامید؟ از این بهتر، بگذار همین سؤال را بااشاره به‌مثال قبلی مطرح سازم.

سقراط جوان: مقصودت چیست؟

بیگانه: انگار پزشکی ماهر مشغول مداوای بیماری است. سن بیمار یا جنس وی (مرد و زن بودنش) هیچ کدام مهم نیست. حال فرض کن که این پزشک بیمار خود را از روی مصلحت و به‌قصد شفای عاجل وی مجبور به اجرای دستوری کند که برخلاف دستورهای متداول طبی است و از این عمل خود نتیجهٔ مثبت بگیرد. آیا شرط انصاف است که ما نام این عمل را «زورگویی»، «تحکم»، و «اعمال جبر» بگذاریم؟ و آیا این فکر هرگز به‌خیالت خطور می‌کند که عمل پزشک معالج را نقض «مقررات پزشکی» یا زیر پا گذاشتن «اصول و قوانین بهداشت» بنامی؟ هیچ عملی غیر منصفانه‌تر از این نیست که آن بیمار شفا یافته که باز-گشت سلامت خود را به‌همان دستورهایی که به‌زور اعمال شده است مدیون است، پزشک معالج خود را به‌استبداد، زورگویی، ونداشتن مهارت طبی، متهم سازد.

سقراط جوان: گفتارت به‌حداعلی درست و منطقی است.

بیگانه: اما در فن سیاست، اشتباه را بیماری نمی‌نامند بلکه آن را فساد، شر، و بی‌عدالتی می‌نامند.

سقراط جوان: کاملا درست است.

بیگانه: و موقعی که شهروند را برخلاف عرف و قانون کشور مجبور به انجام عملی کنند که بهتر و شریفتر و عادلانه‌تر از اعمال سابق اوست،

سخیف‌ترین سخنی که ممکن است دربارهٔ این اجبار برزبان او بگذرد همین است که بگوید که از دست مجبورکنندگانش توهین، رسوایی، زیان، یا بی‌عدالتی دیده است.

سقراط جوان: استدلالت بسیار صحیح است.

بیگانه: و آیا انصاف است که خشونت و شدت عمل را موقعی که از سوی توانگران اعمال می‌شود عملی عادلانه ولی عین آن اعمال را هر آن‌گاه که به‌وسیلهٔ تهیدستان و فقیران اجراء شد، خطا بشماریم؟ و آیا شرط انصاف جز این است که هر خیر خواهی، چه غنی چه‌فقیر، بتواند هرآنچه را که به‌خیر و مصلحت شهروندان است، خواه به‌اتکاء قانون و خواه با زیر پا گذاشتن قانون، خواه با رضایت شهروندان و خواه بی‌رضایت آنان، انجام دهد؟ و آیا معیار صحیح حکمرانی را جز در همین اصولی که شرح دادم— و هر زمامدار عاقل و خیرخواه باید امور اتباع خود را براساس آن تنظیم کند— می‌توان بدست آورد؟ ناخدایی که حفاظت کشتی و حراست جان کشتی‌بانان را در یک دریای طوفانی عهده‌دار شده است، موفقیتش در این زمینه مدیون وضع قانونهای پی‌درپی در عرشه کشتی نیست بلکه مرهون پختگی و هنرش در دریانوردی است — هنری که هنگام حرکت در پهنهٔ دریا جای قانون را می‌گیرد و حفظ حیات مسافران کشتی را تضمین می‌کند. آیا ممکن نیست که در پهنهٔ حکمرانی نیز، مانند پهنهٔ دریا، شکل صحیحی از فرمانروایی وجود داشته باشد که خالقان و مبتکرانش کسانی باشند که با روحیه‌ای نظیر روحیه ناخدایان دریاشناس حکومت کنند و در عمل به‌ثبوت رسانند که قدرتشان در فن حکمرانی از قدرت قانون برتر است؟ نیز این را بدان که فرمانروایان عاقل هرگز نمی‌توانند راه خطا پویند مادام که آن قانون بزرگ و بیهمتا را که عبارت از تقسیم عدالت به‌نحوی ماهرانه و عاقلانه میان شهروندان است رعایت می‌کنند و بدین وسیله قادرند که زندگانی و محیط حیات آنان را غنی‌تر سازند.

سقراط جوان: هیچ کس نمی‌تواند گفتهٔ ترا تکذیب کند.

بیگانه: و اگر درست دقت کنی هیچ کس نمی‌تواند آن گفتهٔ دیگر مرا نیز تکذیب کند.

سقراط جوان: چه بود آن گفتهٔ دیگر تو؟

> بیگانه: این بود که توده‌های انبوه مردم— از هر سنخ و طبقه‌ای که می‌خواهند باشند— هرگز نمی‌توانندبه کسب «معرفت و دانش سیاسی» نایل گردند یا اینکه قادر به‌تنظیم عاقلانهٔ امور کشور باشند و حکومت صحیح و واقعی را فقط در جامعه‌ای می‌توان یافت که در آن زمام‌حکمرانی در دست عده‌ای معدود، یا اینکه منحصراً در دست فرمانروایی واحد قرار گرفته باشد.

محتوای غنی این عبارات از لحاظ آموزش سیاسی، با همهٔ ایجازی که دارد، چنان است که تفسیر کافی درباره‌اش در این مختصر نمی‌گنجد. اما یک نتیجهٔ بسیار مهم که از مجموع این گفت و شنود بدست می‌آید این است که هیچ قانونی نفوذ و قدرت اجرائی نمی‌تواند داشته باشد مگر اینکه آن قدرت ناشی از برهان و دلیلی معقول باشد. قوانین بشری از این حیث‌شبیه دستورها ونسخه‌های عمومی پزشکی هستند که پزشک غایب آنها را نوشته و در غیاب خود برای هدایت بیماران باقی گذاشته است. اطاعت از دستورهایی که در آن نسخه‌ها داده شده برای مریضان واجب و لازم است. زیرا فرض اساسی این است که در پشت سرهمهٔ آن دستورها دلایلی معقول وجود دارد که از چشم پزشک معالج پوشیده نیست ولی از چشم بیمار نهان است. اما اکنون فرض کنیم که یک موقع—هر موقع می‌خواهد باشد— این نکته ثابت شود که دستورهایی که در آن نسخه‌ها نوشته شده است، و فرضیه‌ای که مبنای آن دستورها بوده، هر دو خطا بوده‌اند. به‌عبارت دیگر، دلایلی که تاکنون مؤید آن دستورها بوده‌اند از این ببعد دیگر به‌حدکافی قوی نیستند که به‌کار بردنشان را توجیه کنند. از لحظه‌ای که این موضوع آشکار شود مریض ما دیگر هیچ‌گونه الزامی به‌اطاعت کردن از آن دستورها ندارد و اگر همچنان (در غیاب برهانی معقول) از دستورهایی که در آن نسخه‌ها داده شده است اطاعت ورزد، تنها حاصل این کار نشان دادن روحیهٔ لامعقول و خرافی‌اش خواهد بود. چراکه احترام گذاشتن به‌قوانین ساختهٔ فکر بشر، موقعی که صحت آنها دیگر به‌دلیل و برهان عقلی متکی نیست، فقط از روحیهٔ خرافی شهروندانی که از آن قوانین اطاعت می‌ورزند خبر می‌دهد. البته تنها یک فیلسوف قادر است که دلیل و برهان معقول قوانین را تشخیص بدهد و بنابراین فقط او حق قضاوت دارد که آیا قانونی که در جامعه مجری است از نظر عقلانی موجه است یا نه. اما چنین فیلسوفی این حق را نیز دارد که هر قانون را قبلا به

محک آزمایش عقلانی بزند و از تسلیم شدن به‌قوانینی که قوهٔ تمیز عقلانیش صحت آنها را تأئید نمی‌کند سرپیچد.

افلاطون فیلسوفی انقلابی نبود ولی در نظریهٔ او نطفه‌ای نهفته است که هستی‌بخش تمام انقلابات تالی جهان —از عصر خود وی تا زمان ما— بوده است. مثلا هیچ اشکال ندارد که انسان شباهت و همرنگی این نظریه را با نظریهٔ «حاکمیت عقل» فوراً تشخیص بدهد. نظریهٔ اخیر که حکمای عصر روشنگری فرانسه آن را ابداع و منتشر کردند اولین نتیجه‌اش معتقد کردن خود آنها به‌این اصل انقلابی بود که از هیچ قانونی صرفاً به‌این دلیل که آن قانون نیروی خود را از مذهب، از شاه، یا از سنن تاریخی اخذ کرده است، نمی‌توان و نباید اطاعت ورزید. لکن ذکر نقاط وحدت وهمرنگی میان‌دو اندیشهٔ فوق‌به‌معنی انکار اختلافاتی میان آن‌دو اندیشه نیست. ولی به هرحال سعی‌به پیدا کردن اختلافاتی میان دو اندیشهٔ مذکور که یک پهنای زمانی دوهزار ساله میان آنها فاصل است، کاری بس دشوار و خارج از حوصلهٔ این مقال است.

معذلک یک وجه اختلاف مهم میان دو مکتب فکری مزبور را می‌توان در اینجا تذکر داد که شاید آن تأثیر انقلابی را که اندیشهٔ افلاطون در شکل جدید و معاصرش داشته است تعلیل کند. افلاطون عقیده داشت که استعداد انسانی برای موشکافی و درون بینی فلسفی (به‌مفهوم داشتن تمیز عقلانی برای پذیرفتن یا رد کردن اصولی که حاکم بر سرنوشت افراد بشر است) مزیتی است که طبیعت آن را فقط به‌عده‌ای معدود و انگشت‌شمار عطا کرده است. در حالی که عقلای عصر جدید براین عقیده‌اند که این قوهٔ تمیز فلسفی مخصوص به‌عده‌ای معدود نیست بلکه موهبتی است که به همهٔ مردمان ارزانی شده است.

در درون تشکیلات یک دولت فاضد فلاسفه سرمشقها و آیینهایی در اختیار دارند که از قوانین جاری‌کشور مستقل و از آن قوانین برتر است

تا اینجا به‌ما گفته شده است که تنها فیلسوفان هستند که از آن دقت و درون‌بینی فلسفی که برای تشکیل دولتهای بی‌عیب و ایده‌آلی لازم است بهره‌مندند. اما در گفت و شنودی که هم اکنون نقل می‌گردد ما از زبان افلاطون

می‌شنویم که حتی اگر فرصت اصلاح دولت و رساندنش به‌سرحد کمال مطلوب از فیلسوف دریغ شده باشد، وجود همین قوهٔ درون‌بینی لااقل معیاری در اختیارش می‌گذارد که وی از آن معیار برای تطبیق رفتار شخصی‌اش با اصول و قواعد صحیح استفاده کند.[۱۰۳]

سقراط: پس از چه نقطه نظر، و به‌چه دلیل، می‌توان گفت که ارتکاب ظلم، عادت به‌فسق و فجور، و داشتن دیگر صفات پست، به‌حال انسان نافع است در حالی که به‌چشم خود می‌بینیم که تمام این اعمال، ولو اینکه به‌مال و قدرت شخصی بیفزایند، سرانجام وی را به‌رذالت و پستی می‌کشانند؟

گلاکون: به‌هیچ دلیل و از هیچ نقطه نظر.

سقراط: و چه فایده‌ای نصیب چنین شخصی خواهد شد اگر ظلم و جنایتش مستور و بی‌مکافات بماند؟ کشف نشدن جور ظالم و جستنش از کمند مجازات، منتهی به‌بدتر شدن خوی تباه وی می‌گردد؛ در حالی که مجرم دستگیر شده، پس از آنکه مجازات عمل خود را دید، اهریمن نفسش به‌آرامی می‌گراید و خوی وخصلت انسانی می‌گیرد زیرا بزرگترین فایده مجازات همین‌است که اجزاءنیک و عناصر مهربان طینت مجرم را که قبلا مقید بودند آزاد می‌کند و مجموعه روحش را به سرحد کمال و شرف می‌رساند و نیل به این سعادت یزدانی همانا ناشی از کسب عدالت، خویشتن‌داری، و خردمندی است. و اگر درست دقت کنیم روح انسانی از این حیث برنده است، زیرا چیزهایی که نصیب وی می‌شود به‌مراتب شریفتر و والاتر از آن مزایای جسمانی (زیبایی، قدرت، و تندرستی) است که طبیعت به قالب جسمانی می‌بخشد.

گلاکون: بی‌تردید چنین است.

سقراط: و آن انسانی که از فهم و خرد برخوردار است قوای زندگی خود را صرف این «مقصد شریفتر» خواهد کرد. وی در درجهٔ اول حرمت و شرافت را برای آن دسته از علوم و تحصیلات قائل خواهد شد که قادر به پرورش این گونه صفات در روحش هستند و به‌دیگر دانشها ارجی

۱۰۳. جمهور، کتاب نهم، بندهای ۵۹۲ـ۵۹۱.

نخواهد گذاشت. چنین نیست؟

گلاکون: آشکارا چنین است.

سقراط: در درجهٔ دوم، وی عادات جسمانی و تمرینات بدنی خود را به نحوی تنظیم خواهد کرد، و تا آن درجه از تسلیم شدن به‌لذایذ نامعقول و اهریمنی اجتناب خواهد ورزید که حتی به مسئلهٔ تندرستی نیز به‌چشم یک ضرورت ثانوی خواهد نگریست. و از این رو اولین هدفش در زندگی این نخواهد بود که زیبا، نیرومند، یا تندرست باشد، مگر اینکه احتمال دهد که وجود این مواهب از اعتدال و قدرت معنوی بهره‌مندش خواهند کرد. اما در مقابل همیشه مایل خواهد بود که اعتدال بدن را در چنان وضعی حفظ کند که قادر به‌حفظ اعتدال و هماهنگی روح باشد.

گلاکون: رفتارش بیگمان چنین خواهد بود به‌ویژه اگر از فرهنگ و هنر واقعی بهره‌ای برده باشد.

سقراط: و در زمینهٔ تحصیل ثروت نیز از مراعات اصولی که نظم و هماهنگی می‌آفرینند غفلت نخواهد کرد. مواظب خواهد بود که کف زدنها و تجلیلهای احمقانهٔ مردم چشم خردش را کور و فطرتش را مغرور نسازد، نیز از انباشتن ثروتی که منشأ زیانهای بی‌انتها برای صاحبش می‌گردد اجتناب خواهد کرد.

گلاکون: نظرت کاملا درست است و او مسلماً از این کارها نخواهد کرد.

سقراط: چنین انسانی به‌آن شهر (یا اقلیمی) که در درون خودش هست[۱۰۴] نظاره خواهد کرد و مواظب خواهد بود که هیچ گونه اختلال و بی‌نظمی که ناشی‌ازنیازمندی یا تجمل باشد در آن صورت نگیرد. نیز مال و مایملک خود را بر اساس همین اصل تنظیم و به‌تناسب وسایلی که در اختیار دارد دخل و خرج خواهد کرد.

گلاکون: کاملا درست است.

سقراط: و به‌همین دلیل، افتخارات و مناصبی را که احتمال دارد از او انسان بهتری بسازند با کمال خوشوقتی خواهد پذیرفت ولی از نزدیک شدن به‌حریم مناصبی که ممکن است نظم حیاتش را آشفته سازند — اعم از اینکه این مناصب خصوصی یا دولتی باشند — اجتناب خواهد کرد.

۱۰۴. یعنی به مغز و روح خودش و برقوانینی که حاکم بر آنهاست.

گلاکون: پس اگر انگیزه‌اش چنین باشد هیچ‌گونه مسئولیتی برای ادارهٔ امور کشور قبول نخواهد کرد.

سقراط: چرا، خواهد کرد. به سگهای مصریان سوگند، خواهد کرد! در شهری که متعلق به‌خود اوست به حتم و یقین از این گونه شغلها خواهد پذیرفت گرچه شاید در سرزمینی که درآن به‌دنیا آمده است از قبول چنان کارهایی استنکاف کند مگر اینکه قضای‌آسمانی بدین کار وادارش سازد.

گلاکون: مطلب دستگیرم شد. منظورت این است که چنین انسانی در آن شهری که بنیانگذارش هستیم[۱۰۵] — و فقط در عالم خیال وجود دارد — جزء فرمانروایان خواهد بود؟ زیرا حقیقت امر این است که من باور نمی‌کنم شهری با این مشخصات در یکی از نقاط عالم وجود داشته باشد.

سقراط: عقیدهٔ من این است که نمونه و نظیر چنین شهری در آسمان، در اقلیم خدایان، وجود دارد. هر آن کسی که بخواهد می‌تواند به‌چنین شهری بنگرد و وقتی نگریست و پاکی و زیبایی آن را دید می‌تواند، به تبعیت از آنچه دیده است، منشوری از کردار صحیح به‌روح وعالم درونی خویش عطا کند. اما خود این مسئله که‌آیا چنین شهری در اکناف جهان وجود دارد یا نه، واگر روزگاری به‌وجودآمد چه‌شکلی‌خواهدداشت، هیچ کدام از اینها مهم‌نیست برای اینکه فرسانروای موردبحث ما به‌تبعیت از رسوم و شیوهٔ‌همان شهر مطلوب که مشخصات آن را به چشم روح دیده است زندگی خواهد کرد و سرمشق دیگری برای خود بر نخواهد گزید.

گلاکون: من نیز در این باره با تو همعقیده‌ام.

دربرخورد با این قسمت از اندیشهٔ افلاطون، همیشه‌این‌خطر هست که خواننده گفتار او را درست درک نکند، چونکه لحن کلام خیلی عادی و پیش پا افتاده است. ولی نباید از این نکته غافل بود که پیش پا افتادگی مطلب اساساً معلول این حقیقت است که خود مطلب به گوشمان آشناست. اما اگر خواسته باشیم اهمیت کلام افلاطون را (در اوضاع و احوال آن زمان) درک کنیم چاره‌ای جز آن‌نداریم که این مطلب را از دیدگاه خود افلاطون، همچون یک موضوع جدید، مهم و

۱۰۵. مقصود افلاطون آن‌شهر کمال‌مطلوب (مدینهٔ فاضله) است که مشخصات اجتماعیش در رسالهٔ جمهور تشریح و بیان شده است.

انقلابی، مورد دقت و بررسی قرار دهیم.

در این زمینه وضعی را که مبدأ فکر افلاطون قرار گرفته است، در نظر بگیرید: مردم در داخل تشکیلات دولت زندگی می‌کنند و هر دولت ناموس مخصوص به‌خود را دارد. این لغت یونانی نوموس را معمولاً به‌قانون ترجمه می‌کنند ولی حقیقت این است که لغت مزبور هم به‌معنی قانون و هم به‌معنی عرف به‌کار می‌رود و در این مورد فرقی میان این دو مفهوم وجود ندارد.[۱۰۶] با این مقدمه، ناموس هر دولت (یعنی عرف و قانون هر دولت) برای هر فرد که در داخل مرزها و درون تشکیلات سیاسی آن دولت زندگی می‌کند معیاری خاص معین کرده که مکلف به‌رعایت آن است، و این معیار مستقل از تمایلات آن فرد است. اگر چنین معیاری در دسترس نباشد آن وقت میان چیزهایی که انسان دلش می‌خواهد انجام دهد و چیزهایی که باید انجام دهد هیچ‌گونه فرق و تمیز نمی‌توان گذاشت. در قبال چنین وضعی تنها انگیزهٔ انسان برای انجام هر عمل عبارت از میل و خواسته وی برای انجام آن عمل خواهد بود و با اینکه امیال و خواسته‌های مختلف ممکن است باهم اصطکاک پیدا کنند هیچ عاملی به‌نام اصطکاک اخلاقی وارد صحنهٔ این برخورد نخواهد شد. زیرا اصطکاک اخلاقی هنگامی بروز می‌کند که میان آن عملی که انسان مایل است انجام دهد و آن عملی که باید انجام گیرد تضاد مخالفت وجود داشته باشد. بدین ترتیب، ناموس هر شهر (یا کشور) نوعی معیار یا شیوه رفتار برای مردمان آن شهر (وآن کشور) تجویز می‌کند که هدفش عنان زدن به‌شهوتها و انگیزه‌های مضر شهروندان است. این معیار به آنها امر می‌کند که چه‌چیزهایی را (ولو اینکه دلشان بخواهد) نکنند و چه چیزهایی را (ولو اینکه به‌دلخواهشان نباشد) بکنند. بنابراین وجود همین معیار عامل و انگیزهٔ مؤثری می‌شود برای تعیین نحوهٔ عمل و طرز رفتار شهروندان، که از میان آنها کسانی که اعمالشان با این معیار قبول شده تطبیق کند مشمول پاداش (ودرنتیجه صاحب‌نشان و افتخار) وآنهایی که این‌معیار رانقض کنند دچار کیفر (و درنتیجه رسوا) می‌گردند. مؤثرترین وسیله در این مورد (از نظرگاه افلاطون) نیروی تعلیم و تربیت است و روش تعلیم در این مورد عبارت از آغشته کردن افکار و احساسات شهروند جوان به مفهوم و الزامات قطعی ناموس است به‌نحوی که او تمام قیود و

۱۰۶. ناموس (معرب لغت یونانی نوموس Nomos) به معنی، عادت، شریعت، قانون، و احکام الهی.ــ فرهنگ معین، جلد چهارم، ص ۴۶۲۹ ــم.

فرامین ناشی از این کلمه را داوطلبانه بر اعمال خویش تحمیل نماید و دیگر لازم نباشد که او را با بکار بردن زور از ارتکاب «اعمال نهی شده» باز داشت، یا اینکه با بذل پاداش به‌انجام «کارهای خوب» تشویقش کرد.[۱۰۷] و از همین جاست که اختلافات اخلاقی ایجاد می‌شوند. خوب بودن یا بد بودن اعمال هر شهروند به‌تطبیق آن با ناموس شهرش بستگی دارد. و فضیلتی که نصیب انسان می‌شود متناسب با میزان تأثیری است که ماهیت این کلمه در روح وی بخشیده و از نیک و بد آگاهش کرده است.

با این حال، خطا خواهد بود اگر ما عقیدهٔ افلاطون را دربارهٔ ناموس به عنوان یک تصور خشک اخلاقی که گویی فضیلت را فقط در تسلیم شدن به‌یک رشته قوانین و مقررات می‌داند نکوهش کنیم. نباید فراموش کرد که ناموس به خوبی قادر است معیاری در جامعه وضع کند که نزدیک شدن به‌آن لازمه‌اش سعی فراوان و در برگرفتنش نیازمند فضایل قهرمانی باشد. لئونیداس و دیگر قهرمانان یونان باستان که نامشان در تاریخ ثبت شده است جز ایفای نوامیس کشورهای متبوع خود کار دیگری انجام نمی‌دادند.

اما برای شهروندی که در داخل تشکیلات دولت زندگی می کند، ناموس همان دولت[۱۰۸] تنها معیار صحیحی است که او برای تنظیم رفتار اجتماعی خود در دسترس دارد و خود این معیار بسته به‌اینکه دولت متبوع شهروند سالم یا فاسد باشد خوب یا بد خواهد بود. از این قرار، یک فرد انسانی ممکن است به‌یکی از این دو دلیل فاقد فضیلت باشد:

۱. ممکن است او نتواند خود را به‌پایه ناموس دولتش برساند یعنی نتواند طبق سرمشقهایی که دولت متبوعش تجویز کرده است زندگی کند که در این صورت به‌علت قصوری که کرده (یعنی رفتار خود را با ناموس کشورش تطبیق نداده) قابل سرزنش است.

۲. یاآنکه ممکن است به‌عنوان شهروند دولتی که ناموس خودآن دولت ناقص یا فاسد است به‌دنیا آمده باشد. در فضیلت چنین شهروندی طبعاً نقصانی وجود خواهد داشت، اما نمی‌شود او را به‌دلیل این نقصان مذمت کرد. چنین شهروندی نه مستحق

۱۰۷. می‌شود گفت شهروندی که از ناموس شهر (یا کشورش) اطاعت می‌ورزد خود قانونی است بر نفس خویش.

۱۰۸. در سرتاسر این سطور کلمهٔ ناموس مترادف است با قانون حاکم بر رفتار اتباع کشور.ـم.

ملامت است و نه‌قابل مداوا. از این قرار، امکان اینکه بشری به کسب فضیلت نایل گردد موکول به‌ایفای شرایطی است که در حیطه اختیارش قرار دارد و گرنه هیچ موجود انسانی را که در داخل دولتی ناقص یا فاسد پا به‌عرصهٔ وجود گذاشته است به‌حق نمی‌توان مسئول و مؤرد باز خواست‌قرار داد که چرا انسان خوبی نشده است.

متفکران یونان باستان رویهمرفته این نتیجه‌گیری را قبول می کردند و براین عقیده بودند که مناشیر و قوانین اساسی دولتها از طرف موجوداتی فوق‌الانسان یا به‌وسیلهٔ قانونگذارانی که از سرچشمه‌های دانش خدایی میراب شده‌اند به‌آنها عطا گردیده است، و به همین دلیل بود که یک ناموس خوب را به‌چشم عطیه‌ای یزدانی که تأمین آن از قدرت بشری خارج است می‌نگریستند. نیز نتیجه حاصل از این عقیده را قبول داشتند که امکان تحصیل فضیلت برای هر انسانی در درجهٔ اول به‌اقبال و طالع او بستگی دارد به‌عبارت دیگر بسته به‌این است که وی در کدام نقطهٔ گیتی به‌دنیا آمده و مشیت تقدیر کدام یک از نقاط جهان را به‌عنوان زادگاهش برگزیده باشد.[۱۰۹] ابتکار افلاطون در این باره، در آن قسمت از اندیشه سیاسی‌اش که بر ضد این طرز فکر عکس‌العملی نشان می‌دهد، جلوه‌گر است. او اعلام می‌دارد که نیروی عقلانی بشر (و فیلسوف در نظر او مظهر چنین نیرویی‌است) به صاحبش توانایی می‌بخشد که حاکم بر سرنوشت خود گردد و شرایطی را که برای احراز فضیلت لازم است در قبضهٔ اقتدارش می‌گذارد. انجام این منظور از دو راه میسر است:

۱. فیلسوف می‌تواند به‌تحصیل معرفتی نایل گردد که نتیجه‌اش قادر کردن اوست به‌طرح منشورها و قوانین اساسی کشور بر پایهٔ اصول عقلانی. از این قرار دیگر لزومی نخواهد داشت که نوع بشر در انتظار صدقه الهی بنشیند تا شرایطی

۱۰۹. مقایسه کنید این عقیدهٔ افلاطون را با آن داستانی که ناقض این‌عقیده است و به تمیستوکل Themistocles نسبتش می‌دهند. می گویند:
شخصی از اهالی جزیرهٔ سریفوس (از جزایر کوچک و بی‌اهمیت دریای اژه) روزی در حضور وی اعلام داشت که او (یعنی تمیستوکل) سزاوار این همه تمجید برای کارهای بزرگی که انجام داده است نیست و عظمت خود را در درجهٔ اول به شهروندی آتن، که بزرگانی از سنخ او می‌پروراند، مدیون است. تمیستوکل جواب داد: درست است که اگر من در سریفوس به‌دنیا آمده بودم به مقام و شهرت کنونیم نمی‌رسیدم ولی این را بدان که تو به‌فرض اینکه در آتن هم به‌دنیا آمده بودی باز قادر به انجام کارهایی که از دست من ساخته است نبودی.

که در آن تحصیل فضیلت امکان‌پذیر باشد به‌وجود آید. فقط لازم است که فلاسفه بر اریکهٔ قدرت تکیه زنند و بعد از آن، بنا کردن یک دولت خوب و منطبق باموازین عقلی، کاری دشوار نیست.[۱۱۰]

اما اشکالی در این زمینه هست که آناً سیمای خود را نشان می‌دهد: روی چه‌دلیل ما این احتمال را می‌پذیریم که این همبستگی میان دانش و قدرت تحقق خواهد یافت؟ دانایی فیلسوف، یعنی آن دانشی که صلاحیت به‌کار بردن قدرت را به‌وی می‌بخشد، هیچ فایده‌ای به‌حالش برای تحصیل قدرت ندارد. چونکه تا این لحظه فرض ما چنین بود که تأسیس دولتها و طرح منشورهای حکومت را می‌توان از عرصهٔ تصادف و تقدیر به‌عرصهٔ عقل و منطق انتقال داد، مشروط به این شرط قبلی که فیلسوفان در مقام سلطنت باشند. اما تحقق این شرط قبلی خود بستگی به‌تقدیر و تصادف دارد و از همین روست که افلاطون به‌ناچار از آن ادعای سابقش که دولت کمال مطلوب وی قابل تحقق است دست بر می‌دارد و اعتراف می‌کند که چنین دولتی در وضع عادی به‌وجود آمدنی نیست «مگر اینکه در نتیجهٔ تصادف یا بر اثر نوعی الهام یزدانی به‌وجود آید.»

۲. ولی به‌معنایی می‌توان گفت که افلاطون بزرگترین پیروزی خود را از میان ویرانه‌های شکستش می‌قاپد و نجات می‌دهد. در عبارتی که در صفحات پیش نقل شد[۱۱۱] وی صریحاً به‌این نکته اعتراف می‌کند که دولتی از آن نوع که سازمانش در جمهور تشریح شده است به‌هر احتمالی که فرض کنیم، جامهٔ عمل نخواهد پوشید. اما افلاطون به‌گفتار خود ادامه می‌دهد و می‌گوید که «اندیشهٔ دولت کمال مطلوب» گرچه تحقق عملی نمی‌یابد ولی به‌هر حال معیاری در اختیار فیلسوف می‌گذارد که رهنمای رفتار خصوصی اوست و وی در پرتو چراغی که در عالم خیال بر افروخته است می‌تواند از راه صحیح حرکت کند و بنابراین سرشت و سازمان دولتی که وی در داخل آن متولد شده است هر قدر هم بد باشد تأثیری در این رستگاری شخصی ندارد. به‌گفتهٔ خود افلاطون «هیچ مهم نیست که این دولت کمال مطلوب ما موجود یا اینکه اصلا بوجود آمدنی باشد. وی (فیلسوف) طبق اصول سرمشقهای همان دولت ناموجود — ولاغیر— زندگی خواهد کرد.»

حال اگر این نظر درست باشد در آن صورت می‌توان گفت که لااقل خود فیلسوف برای تنظیم و هدایت اعمالش به ناموسها و سرمشقهای دولتی که در داخل

۱۱۰. بنگرید به قسمتهای قبل.
۱۱۱. بنگرید به‌قسمتهای قبل.

تشکیلات آن پا به‌عرصهٔ وجود گذاشته است نیازمند نیست. نیز محتاج نیست که در انتظار تأسیس دولتهای خوب و سهذب که محیط و شرایط زندگانی صحیح را برای وی و دیگران تأمین خواهند کرد بنشیند و چشم به‌پیدایش این گونه دولتها بدوزد. او اکنون سرمشقی در اختیار دارد که هیچ تصادف تاریخی قادر به‌محروم کردنش از آن نیست و در نتیجه مسئولیتی هم دارد که هیچ تصادف تاریخی نمی‌تواند وی را از آن معاف سازد.

احتمال می‌رود که در جریان تاریخ بعدی تمدن باختری نظریهٔ اخیر بیش از نظریهٔ قبلی کسب اهمیت کرده باشد و بهترین دلیلش این است که تا همین اواخر مبنای اندیشه و شیوهٔ عمل جهان غرب براین فرض استوار بود (وهنوز هم کم و بیش هست) که تمام افراد بشر آن آزادی و مسئولیتی را که افلاطون فقط در وجود فلاسفه کشف کرده است، دارا هستند.

پیوست فصل دوم

انواع حکومتهای بالفعل در سیستم افلاطونی*

یأس افلاطون از تأسیس مدینهٔ فاضله

دولت ایده‌آلی، یا مدینه فاضلهٔ افلاطون، همچنان که خود وی در چندین قسمت از رسالهٔ جمهور بصراحت بیان کرده، قابل تحقق نیست زیرا مهمترین شرط تحقق و به وجود آمدن چنین دولتی این است که یا فیلسوفان مسند سلطنت را اشغال کنند یا اینکه شاهان و فرمانروایان دانش و سیرت فلاسفه را به دست آورند و هیچ کدام، از این دو شرط، چه در عصر افلاطون، و چه در ادوار تالی تاریخ بشر، تحقق نیافته است. بگذارید نظر افلاطون را یک بار دیگر از زبان سقراط بشنویم:

سقراط [خطاب به گلاکون[1]]: مادام که فیلسوفان شاه نشده‌اند یا شاهان و فرمانروایان گیتی قدرت و سیرت فلاسفه را به دست نیاورده‌اند، . . . مادام که زمامداران کنونی شهرها و کشورها که یکی از این دو هدف را، بی‌نیل به دیگری، تعقیب می‌کنند به‌اجبار از این عمل نهی نشده‌اند، شهرها و اقالیم جهان ـ نی، حتی نژاد بشر ـ هرگز از خطرات و مصائبی که بر سرشان می‌ریزد مصون نخواهند بود. فقط هنگامی که این نظر من پایهٔ عمل قرار گرفت، آن‌وقت است که دولتهای جهان امکان ادامهٔ حیات و دیدن پرتو روز را خواهند داشت[2]. . . .

در قسمتی دیگر از رسالهٔ جمهور نظر افلاطون دوباره، و این‌بار به صورت پاسخی که سقراط به ادیمانتوس داده، تکرار می‌شود:

سقراط [خطاب به ادیمانتوس]: در آن صورت وقتی که حرف اصلی خود را تکرار و دوباره گوشزد کردیم که مادام که فلاسفه بار حکومت شهرها

* . این قسمت در متن انگلیسی کتاب نیست و مترجم آن را مستقیماً از رسالهٔ جمهور افلاطون ترجمه کرده با توضیحات لازم به جلد اول کتاب خداوندان اندیشهٔ سیاسی افزوده است. ـ ناشر

۱. گلاکون پسر آریستون و برادر افلاطون است.

۲. بنگرید به صفحات ۱۴۸ـ۱۴۷ کتاب حاضر.

و کشورها را به دوش نگرفته‌اند، دولتها و افراد، هیچ کدام از بلاها و زیانهایی که در حال حاضر بدان مبتلا هستند خلاص نخواهند شد، و آن دولت ایده‌آلی ما که از جمیع این نقایص وارسته است امکان وجود نخواهد یافت[۳]....

بالاخره در آخرین فصل کتاب نهم از رسالهٔ جمهور، متن مکالمه‌ای میان سقراط و گلاکون نقل شده است که باز نشان می‌دهد خود افلاطون در این باره (امکان تأسیس دولت ایده‌آلی) دچار تردید شده است، زیرا استاد وی سقراط در جواب گلاکون فقط به این پاسخ اکتفا می‌کند که افراد مهذب (کسانی که رضایت ضمیر و هماهنگی روان را بر ترضیه شهوات جسمانی ترجیح می‌دهند) فقط موقعی در سیاست و ادارهٔ شهر خود شرکت خواهند کرد که پایه‌های حکومت آن شهر چنان ریخته شده باشد که با اخلاق آنها متجانس باشد و آنگاه بصراحت اعتراف می‌کند که تحقق یافتن چنین وضعی در دنیای ما کاملاً غیرممکن است.

مکالمه سقراط و گلاکون در این باره

سقراط: مردی که عقل و فهم و فراست دارد تمام نیروهای خود را در زندگی صرف نیل به این هدف خواهد کرد که به غایت کمال انسانی برسد. وی در درجهٔ اول به مطالعهٔ چیزهایی خواهد پرداخت که همین کمال مطلوب را در نهادش پرورش دهد و نه‌تنها تسلیم هوای نفس نخواهد شد که همیشه می‌خواهد انسان را به ترضیهٔ شهوات نفسانی که در حیوان و انسان مشترک است راغب سازد، بلکه حتی تندرستی را در رأس هدفهای خود قرار نخواهد داد. تندرستی، قوت جسمانی، و زیبایی هر سه در نظرش تا آن حد ارزش خواهد داشت که سلامت فکری را تأمین کند و اگر در نحوهٔ زندگانی چنین شخصی دقت کنی خواهی دید که او اگر مواظب سلامتی بدنش هست بیشتر از این لحاظ است که آن را با سلامتی روح هماهنگ سازد.

۳. بنگرید به صفحهٔ ۱۵۸ کتاب حاضر.

گلاکون: نظرت درست است به شرطی که در خمیرهٔ خلقتش موسیقی حقیقی از آن نوع که این هماهنگی را ایجاد کند وجود داشته باشد.
سقراط: و در مسئله تأمین ثروت نیز زندگانی خود را با توجه به همین مقصد عالی تنظیم خواهد کرد. او دیگر روی این تصور غلط پیش نخواهد رفت که مال و ثروت بیکران آفرینندهٔ خوشبختی است زیرا خود می‌داند که اندوختن ثروت (بیش از حد نیاز) زحمات و گرفتاریهای بیشمار برای صاحب مال ایجاد می‌کند. به‌عکس، در تحصیل مال و مکنت فقط مواظب این قسمت خواهد بود که کمبود مال و فراوانی بیش از حد آن، هیچ‌کدام آسایش روانش را به‌هم نزنند. در پذیرفتن قدرت و افتخاراتی که به وی عرضه می‌شود عین همین مقصد نهایی را در نظر خواهد داشت به این معنی که از پذیرفتن مقام و منصب و شهرت (چه در زندگانی سیاسی و چه در زندگانی خصوصی) شانه خالی نخواهد کرد، به شرطی که آن مقام در تبدیل کردنش به انسانی بهتر مؤثر باشد و گرنه از قبول هر نوع منصب و مقامی که تعادل درونی و آسایش روانش را به هم بزند اجتناب خواهد کرد.
گلاکون: اما اگر هدف او در زندگی همین باشد که تمام لذایذ دنیوی را فقط به خاطر جلب رضایت ضمیر قبول کند، آن‌وقت دیگر حاضر به مشارکت در سیاست نخواهد شد زیرا اهداف سیاست غالباً همین چیزهایی است که برای حکام و شهروندان دولت ایده‌آلی نهی شده است.
سقراط: چرا، شرکت خواهد کرد منتها در سیاستهای جهان درونیش. گرچه البته ممکن است در سیاستهای کشورش شرکت نداشته باشد مگر اینکه معجزه‌ای به ظهور پیوندد و او را وادار به این امر سازد.
گلاکون: تا جایی که از گفتهٔ تو، ای سقراط، استنباط می‌کنم این دولتی که ما در جریان مباحثات طولانی خود مشغول تأسیس و پایه‌گذاریش بوده‌ایم فقط در عالم خیال وجود خواهد داشت، زیرا بعید به نظر می‌رسد که چنین دولتی در این دنیایی که ما در آن زندگی می‌کنیم پدید آمدنی باشد.
سقراط: حق با تست. به وجود آوردنش در روی زمین مشکل است گرچه شاید نمونهٔ آن را بتوان، با چشم روح، در آسمانها دید و نظیرش را در قلمرو درون ایجاد کرد. اما خود این مسئله که آیا چنین نظامی ممکن است در زمان ما، یا در اعصار آینده، به

وجود آید، مسئله اصلی نیست. مسئلهٔ اصلی این است که مرد دانا فقط درسیاستهای چنین دولتی می‌تواند مشارکت داشته باشد و بس.

گلاکون: تصور می‌کنم نظرت درست باشد.

بررسی حکومتهای بالفعل در رسالهٔ جمهور

یکی از مهمترین بخشهای رسالهٔ جمهور که متأسفانه در کتاب پروفسور مایکل فاستر (یعنی در همین جلد اول خداوندان اندیشهٔسیاسی) توجه کافی به آن مبذول نشده، با مسئله حکومتهای بالفعل و تأثیر آنها در تکوین خصال و روحیات شهروندان سروکار دارد. در این بخش از رسالهٔ جمهور افلاطون از عرش تخیّل به خاکدان واقعیت فرود می‌آید و به تشریح صور مختلف حکومتهای بالفعل (یعنی حکومتهایی که هم در زمان وی وجود داشته‌اند و هم از آن تاریخ تاکنون بکرات در جوامع بشری تکرار شده‌اند) می‌پردازد و آنها را به چهار گروه تقسیم می‌کند:

۱. تیموکراسی[۴] (حکومت کشورگشایان و شهرت طلبان)

۲. اولیگارشی[۵] (حکومت توانگران)

۳. دموکراسی[۶] (حکومت عوام‌الناس)

۴. دسپوتیزم[۷] (حکومت فرمانروای خودکام)

آن حکومت ایده‌آلی که وی در رسالهٔ جمهور تبلیغ می‌کند، اما معتقد است که امکان تحقق عملی ندارد، حکومتی است که در آن فرمانروایی عادل و خردمند (جامع تمام صفات و شرایط حکمرانی از نظر افلاطون) یا دسته‌ای معدود (مرکّب از این‌گونه فرمانروایان) زمام حکومت را در دست دارند. در قاموس سیاسی افلاطون حکومت نوع اول مونارشی[۸] (حکومت بهترین فرد) و حکومت نوع دوم آریستوکراسی[۹]

4. Tymocracy 5. Oligarchy 6. Democracy

7. Despotism

۸. Monarchy، در نوشته‌های سیاسی زمان ما، مونارشی را به‌غلط رژیم سلطنتی ترجمه می‌کنند که البته با مفهوم افلاطونی آن ابداً تطبیق نمی‌کند.

۹. Aristocracy، آریستو (Aristo) در زبان یونانی به‌معنی «بهترین» است. منتها باید در نظر داشت که در قاموس سیاسی افلاطون آریستوکراسی (مرکب از دو کلمه: آریستو به معنی بهترین

←

(حکومت بهترین افراد) نامیده می‌شود. مطالعهٔ وضع این دو نوع حکومت که فقط در قلمرو ایده‌آل وجود دارند از حیطهٔ کتب کنونی ما خارج است. گفتار فعلی ما به شرح چهار نوع حکومت دیگر که همه‌شان به قول افلاطون اشکال منحرف حکومت ایده‌آلی هستند اختصاص دارد.

۱. تیموکراسی

در جامعهٔ ایده‌آلی (مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون) درگیری میان افرادی که می‌خواهند حکومت ایده‌آلی را حفظ کنند و آن را از آلودگیهای مادّی دور نگاه دارند، و آن افرادی که عاشق شهرت و جاه و مال و ثروت هستند آغاز می‌گردد. گروهی که مایهٔ برنج و مس در خمیرهٔ وجودشان هست به سوی کسب شهرت، جمع‌آوری مال، خرید خانه و زمین، اندوختن و نقره، و این قبیل چیزها کشیده می‌شوند. در حالی که آن دو طبقهٔ دیگر که مایه خلقتشان از سیم و زر است (فرمانروایان و جنگاوران) می‌کوشند تا منحرف شدگان را دوباره به راه راست (راه تقوا و فضیلت و پاکدامنی) بازگردانند. اما چون قادر به اجرای نیت خود نیستند و می‌بینند که حّب مال و منال تأثیر خود را بخشیده و افراد طبقه دوم (یعنی دارندگان خمیرهٔ مس) را شیفته جاه و ثروت و مقامات دنیوی ساخته است، لذا به سازشی تن می‌دهند که ناقص اصول و عقاید قبلی آنهاست. به این ترتیب حکومت ایده‌آلی ناپدید می‌گردد و حکومتهای منحرف جای آن را می‌گیرد.

مکالمه سقراط و گلاکون دربارهٔ تیموکراسی (نخستین نوع حکومتهای منحرف)

سقراط: اندکی پیش که مشغول بررسی خصوصیات اخلاقی جامعه بودیم از نهاد دولت شروع کردیم زیرا وجود دولت محسوستر و آشکارتر است تا سیمای انفرادی شهروندان. حال اگر همین رویه را ادامه

→

و کراسی به معنی حکومت) به حکومتی اطلاق می‌شود که اعضای آن از لحاظ عقل و دانش و فضیلت و تقوا باید از دیگران برتر و نمونهٔ کامل حکّامی باشند که قرار بود در مدینهٔ فاضله افلاطون حکومت کنند. این کلمه را نیز به‌غلط «اشرافیت» و «حکومت اشراف» ترجمه می‌کنند که البته (با توجه به مفهوم افلاطونی آن) ترجمه درستی نیست.

دهیم و در هر کدام از حکومتهای چهارگانه (تیموکراسی، اولیگارشی، دموکراسی، دسپوتیزم) اول منشور و قانون اساسی کشور را مطالعه کنیم و سپس، در پرتو نتایج به دست آمده، صفات و خصوصیات اخلاقی شهروندانی را که در چنین نظامی بزرگ شده‌اند مورد بررسی قرار دهیم، زودتر به مقصد خواهیم رسید. پس بگذار بررسی خود را با مطالعهٔ وضع دولتی که منشور حکومتش از انگیزهٔ جاه‌طلبی متأثر است (به این معنی که تحت تأثیر چنین انگیزه‌ای به وجود آمده) آغاز کنیم. برای چنین دولتی، تا جایی که اطلاع دارم، نام ویژه‌ای وضع نشده و لذا بهتر است خودمان نامی برایش برگزینیم که با خصوصیات و روش کارش متناسب باشد. تصور می‌کنم اگر آن را «تیمارشی» یا «تیموکراسی» بنامیم واژه مناسبی انتخاب کرده باشیم.[۱۰] سپس هنگامی که از شرح و بیان این نوع حکومت فارغ شدیم برویم سر انواع دیگر حکومت یعنی: اولیگارشی، دموکراسی، و دسپوتیزم.

گلاکون: حق با تست و اگر از این راه برویم عناصری را که برای قضاوت نهایی لازم است در اختیار خواهیم داشت.

سقراط: بسیار خوب، پس بگذار بحث خود را با طرح این نکته آغاز کنیم که چه علّتی باعث می‌شود حکومت «بهترین‌ها» (آریستوکراسی) از بین برود و حکومت «شهرت طلبان» (تیموکراسی) جایگزین آن گردد؟ آیا حقیقت جز این است که در هر کدام از انواع حکومت انقلاب و دگرگونی موقعی آغاز می‌شود که هیئت حاکمه میان خود دچار تشتّت و اختلاف نظر شده باشند؟ چون به تجربه ثابت شده است تا موقعی که طبقه حاکم متحدالفکر ـ اعّم از آنکه عده‌شان زیاد یاکم باشد ـ هیچ نیرویی قادر به سرنگون کردنشان نیست.

گلاکون: عقیده‌ات کاملاً درست است.

سقراط: پس باید تحقیق کرد و دید در این شهر ایده‌آلی ما اشکالات کار و عوامل نابود کننده، کی و چگونه ظهور می‌کنند؟ چه علتی باعث می‌شود که فرمانروایان و جنگاوران بر ضد هم قیام کنند یا اینکه در داخل هر

۱۰. Timé (تیمه) در زبان یونانی معنی شهرت و افتخار را می‌دهد.

کدام از آنها اختلاف و دو دستگی ایجاد گردد؟[۱۱] برای کشف جواب این سؤال آیا مثل هومر عمل کنیم که خواهران نه‌گانه موز[۱۲] را از عالم غیب فراخواند تا به او بگویند که نخستین شکاف و تشتّت چگونه به وجود آمد؟

گلاکون: و اگر به آنها دسترسی داشتیم چه می‌گفتند؟

سقراط: جواب آنها چیزی شبیه به این می‌بود: می‌گفتند این شهر ایده‌آلی را که شما ساخته‌اید، گرچه مشکل بتوان متزلزل ساخت، اما چون قانون طبیعت بر این اساس تنظیم شده که همهٔ موجودات گیتی باید روزی مضمحل و نابود گردند، شهر ایده‌آلی شما نیز عمر جاودانی نخواهد داشت بلکه سرانجام دچار اضمحلال و فنا خواهد شد و نحوهٔ اضمحلال هم چنین است: در عالم حیات نه تنها برای اشجار و گیاهان بلکه برای موجوداتی که در عرصه آن می‌جنبند فصولی هست که روح و جسم آنان را بارور یا بی‌ثمر می‌سازد. و این فصول موقعی فرا می‌رسند که مدار سرنوشت در عرض دوران معینی تکمیل شده باشد. طول این دوران متغیر است و بستگی دارد به درازی و کوتاهی عمر موجوداتی (اعم از حیوان یا انسان) که در فراخنای زمین زندگی می‌کنند. اکنون برگردیم به اصل موضوع، و نژادی را که برای حکومت در این شهر ایده‌آلی تربیت شده است در نظر بگیریم. با همهٔ هوش و خردمندی که خداوند به آنها داده است، باز نخواهند توانست لحظه‌ای را که مناسبترین لحظه‌ها برای عقد نطفهٔ اولاد است تشخیص دهند. سرانجام روزی فرا می‌رسد که همسران آنها در لحظاتی نامیمون آبستن می‌شوند و بچه‌هایی که به این ترتیب به دنیا می‌آیند دیگر دارای آن خواصّی نیستند که ضامن بقای جامعهٔ ایده‌آلی باشند. نسل کهن فرمانروایان ممکن است بهترین این کودکان را برای جانشینی خود

۱۱. در مرحله‌ای از پیدایش دولت ایده‌آلی، خود پاسداران (Guardians) به دو دسته تقسیم می‌شوند: فرمانروایان و جنگاوران. فرمانروایان که بالاترین طبقهٔ اجتماع را تشکیل می‌دهند از تمام صفات و خصایصی که افلاطون برای حکمرانی لازم شمرده، برخوردار هستند. پایین‌تر از آنها (ولی بالاتر از طبقهٔ پیشه‌وران) جنگاوران و نظامیان هستند که وظیفه حراست از دولت ایده‌آلی را به عهده دارند.

۱۲. Muse، در اساطیر یونان، موزها نه تن از دختران زئوس بودند که هر یک الاههٔ خاص هنری به شمار می‌رفتند.

تربیت کنند و زمام امور جامعه را به دست آنان بسپارند. اما اینان پس از اینکه بر مسند فرمانروایی صعود کردند، از آنجا که لیاقت احراز چنین مقامی را ندارند، از توجه به حال امثال ما غفلت خواهند کرد و در راه تربیت فکری و پرورش بدنی شهروندان آن قدمهایی را که لازم است برنخواهند داشت. و به این ترتیب، نسل بعدی شهروندان حتی بدتر و بی‌کفایت‌تر از نسل پیشین تربیت خواهند شد. در نتیجه، آن گروه از فرمانروایان نسل بعدی که از بین همین افراد برگزیده می‌شوند، از انجام وظایف خود به عنوان حکام و پاسداران جامعه عاجز خواهند ماند و نخواهند توانست افرادی را که خمیرهٔ خلقتشان از طلا و نقره درست شده است در مقامات بالاتر و آنهایی را که از برنج و مس سرشته شده‌اند در مقامات پایین‌تر بنشانند. و چون کار به اینجا کشید که نقره با مس و طلا با برنج آغشته شد، آن‌وقت است که اختلاف، نابرابری، و ناهماهنگی در جامعه پدیدار می‌شود و تأثیر این عوامل نوظهور، چنانکه قهری و اجتناب‌ناپذیر است، کشور را به جنگ و شورش داخلی می‌کشاند.

گلاکون: حقیقت همین است که تو می‌گویی، ای سقراط، و جز این نمی‌تواند باشد.

سقراط: هنگامی که شورش داخلی آغاز شد، این دو گروه سعی خواهند کرد هر کدام از مسیر ویژهٔ خود حرکت کنند. آنهایی که با خمیرهٔ مس و برنج به دنیا آمده‌اند متمایل به مال‌اندوزی، تحصیل سیم و زر، و تملک خانه و زمین خواهند بود. در حالی که طبقات بالاتر ــ آنهایی که خمیره خلقتشان از نقره و طلا درست شده است ــ کماکان سعی خواهند کرد گمراهان را به شاهراه تقوا و رسوم و سنن باستانی بازگردانند. اما در عمل بزودی می‌فهمند که این گروه (سودپرستان و ثروت‌اندوزان) از مسیر خود برگشتنی نیستند. در نتیجه، سازشی میان این دو گروه (وارستگان، و دلبستگان به مال و ثروت) پیدا می‌شود. به این معنی که وارستگان تن به قبول خواستهٔ دلبستگان می‌دهند و حاضر می‌شوند زمینها و خانه‌ها را در آینده به تملک شخصی واگذار کنند، شهروندانی را که تا دیروز زیر نظر فرمانروایان خود آزاد زندگی می‌کردند و هزینه زندگانی آنها را می‌پرداختند به بندگی وادارند و از آنها به عنوان کارگر و کشاورز مزدور در زمینهای خود استفاده و بهره‌گیری کنند. مشغلهٔ مهم فرمانروایان در این شهر و جامعه دگرگون شده

چیزی جز این نخواهد بود که وقت خود را صرف جنگ با همسایگان کنند و، در همان حال، مواظب اعمال شهروندان و آزادگان دوستین باشند و آنها را به چشم کودکانی که نیاز به قیّم و سرپرست دارند نگاه کنند.

گلاکون: با نظر تو، ای سقراط، موافقم و تصدیق می‌کنم که دگرگونی جامعه به همین‌سان که شرح می‌دهی آغاز می‌گردد.

سقراط: و حکومتی که به این ترتیب به وجود می‌آید (حکومت تیموکراسی) حد وسط خواهد بود میان آریستوکراسی (حکومت بهترین‌ها) و اولیگارشی (حکومت توانگران) چنین نیست؟

گلاکون: چرا، همچنین است که تو می‌گویی.

سقراط: اکنون که نحوهٔ دگرگونی دولت و خط مشی این دگرگونی را نشان دادیم، باید بررسی کنیم و ببینیم دولتی که‌جانشین دولت ایده‌آلی می‌شود چگونه براتباع خود حکومت می‌کند. از آنجا که چنین دولتی حد وسط میان دولت پیشین (دولت ایده‌آلی) و حکومت اولیگارشی است از بعضی جهات به اولی و از پاره‌ای جهات به دومی شباهت خواهد داشت و در همان حال ویژگیهای خود را نیز حفظ خواهد کرد.

گلاکون: کاملاً درست است.

سقراط: دولت نوظهور از چندین نظر به دولت ایده‌آلی شباهت خواهد داشت، من‌جمله اینکه شهروندانش همان احترام پیشین را برای فرمانروایان و به احکام و فرمانهای آنها قائل خواهند بود. طبقهٔ جنگاوران کمافی‌السابق از اشتغال به حرفه‌های نازل ـ کسب، داد و ستد، کشاورزی، صنعتگری ـ اجتناب خواهند کرد. مثل سابق با هم غذا خواهند خورد، و عیناً مثل زمانهای گذشته قسمت عمدهٔ وقت خود را به ورزش و تمرینات نظامی اختصاص خواهند داد.

گلاکون: آری همین‌طور است.

سقراط: اما از آن طرف، همین دولت نوظهور ویژگیهایی از خود نشان خواهد داد که دولت قبلی (دولت ایده‌آلی) آنها را نداشت. نخست اینکه، به‌عکس دولت ایده‌آلی، از دادن مقام و مسئولیتهای بزرگ به روشنفکران ترس خواهد داشت و افرادی را که قوهٔ عقلانی آنها برتر است از گردونه خارج خواهد کرد. زیرا افراد روشنفکر که صداقت و استقلال رأی دارند به درد چنین نظامی (نظام تیموکراسی) نمی‌خورند.

به عکس، افراد ساده‌دل که حاضرند اوامر دولت را بی‌چون‌وچرا اطاعت کنند، خود را به آب و آتش بزنند، وخلاصه مردانی که بیشتر برای جنگ مناسبند تا برای صلح، مورد توجه و علاقهٔ چنین نظامی هستند. در نظام تیموکراسی جنگ مشغلهٔ اصلی و دائمی شهروندان را تشکیل می‌دهد و حیله‌ها و نیرنگهای نظامی مورد تحسین و ستایش همگان است.

گلاکون: آری چنین است.

سقراط در عین حال، حکامی که در این نظام تربیت می‌شوند از جهتی به هیئت حاکمهٔ نظام اولیگارشی شباهت دارند زیرا همه‌شان افرادی هستند حریص و آزمند که مخفیانه در پی انباشتن سیم و زر هستند و علاقه‌ای آتشین به ثروتمند شدن دارند. به‌عکس فرمانروایان دولت ایده‌آلی که مسکن شخصی برای مخفی کردن مال و ثروت نداشتند، اینان خانه‌های اختصاصی در اختیار دارند که می‌توانند گنجینه‌های به‌دست آمده را در آنها پنهان کنند، عمری به شادکامی به‌سر برند، و ثروتهایی را که به چنگ آورده‌اند صرف می و معشوقه و انواع خوشگذرانیها سازند. حکام جدید مردانی خسیس هستند به این معنی که برای مال و ثروتی که محرمانه جمع کرده‌اند ارزشی بی‌اندازه قائلند. گرچه نسبت به اموال دیگران عین این خست را ندارند و اتلاف ثروت آنها را برای ارضای تمایلات خود کاملاً مباح و مجاز می‌شمارند. تنعم از لذات زندگی را در خفا دوست می‌دارند و از این حیث به کودکانی شبیهند که از تحصیل چیزی که قانون نهی کرده است لذت می‌برند. رفتارشان ناشی از این حقیقت است که تحت نفوذ مربیانی که آنها را «آزاد مرد» بار بیاورند تربیت نشده‌اند بلکه زیر دست آموزگارانی بزرگ شده‌اند که تعلیمات خود را به‌زور برآنها تحمیل کرده و تربیت جسمانی را بر تربیت فکری ترجیح داده‌اند. حکام این جامعه چنین تربیت یافته‌اند که هیچ اهمیتی برای فرهنگ حقیقی ــ فرهنگی که می‌کوشد تا حقیقت را از طریق عقل کشف کند ــ قائل نیستند.

گلاکون: ای سقراط، جامعه‌ای که خصوصیاتش را شرح می‌دهی بی‌گمان آمیزه‌ای از نیک و بد خواهد بود.

سقراط: آری، در اینکه آمیزه‌ای از نیک و بد خواهد بود با تو موافقم. اما خدا را شکر که به علت تفوق آن پاره از خلقتمان که جویای فعالیت و تکاپوست،

این جامعهٔ نوین که جانشین جامعهٔ ایده‌آلی شده از خصیصه‌ای بی‌نهایت بارز و برجسته برخوردار است. به این معنی که حکامش مردانی جاه‌طلب هستند و همیشه می‌خواهند از دیگران برتر و والاتر باشند.

گلاکون: کاملاً چنین است.

سقراط: پس به این ترتیب با مبدأ پیدایش حکومت تیموکراسی و ویژگیهای آن آشنا شدیم. اما نباید فراموش کرد که فقط چار چوبی از این حکومت را ترسیم کرده‌ایم. زیرا در مقوله‌ای که اکنون مورد بحث است دیگر مسئله‌ای از این قبیل که نمونه کامل مرد دادگر و مرد بیدادگر چیست مطرح نیست. چون اگر می‌خواستیم به آنها بپردازیم، ناچار بودیم انواع حکومتها را با در نظرگرفتن تمام جزئیاتشان مورد بررسی قرار دهیم و این کاری بود بی‌پایان و خارج از حیطهٔ امکان.

گلاکون: کاملاً درست است.

سقراط: اکنون باید بپردازیم به ویژگیهای افرادی که در این جامعه (جامعه تیموکراتیک) تربیت می‌شوند. باید بررسی کرد و دید شهروندی که در این جامعه بزرگ می‌شود چگونه به وجود می‌آید و به چه شباهت دارد؟

اویمانتوس: تصور می‌کنم با این خصیصه‌ای که از او ذکر کردی ـ یعنی تمایل به احراز برتری بردیگران ـ موجودی باشد شبیه به گلاکون.

سقراط: حرفت از یک جهت ممکن است درست باشد، اما از جهات دیگر چنین شباهتی منتفی است زیرا شهروندی که مشغول وصف کردنش هستیم باید لجوجتر و خود رأی‌تر از گلاکون و تا حدی عاری از دانش و فرهنگ باشد. او موجودی است که فقط برای گوش دادن آفریده شده اما قادر به نطق کردن و سخنوری نیست. واضحتر تشبیه کنم: به مردی می‌ماند که از شنیدن آواز خوش لذت می‌برد ولی خود آوازه‌خوان نیست. از آنجا که از پرورش قوای فکری محروم مانده و ذهنی ممارست کرده ندارد که تفوق معنویش را بر بردگان نشان بدهد، نسبت به این طبقه (طبقهٔ بردگان) رفتاری خشونت‌آمیز دارد اما نسبت به «آزاد مردان» مؤدب و فروتن است. از همه مهمتر اینکه، در قبال اوامر حکام کشور مطیع محض است. از آنجا که جاه‌طلب است و می‌خواهد به مقامات بالاتر برسد، خواستهٔ خود را نه از طریق فصاحت و سخنوری بلکه با نشان دادن استعداد نظامی و ابراز شجاعت در میدانهای جنگ به دست خواهد آورد، یعنی، به

کمک همان خصایصی که در دوران جوانی در نتیجهٔ اشتغال به شکار، ورزش، و تمرینات بدنی کسب کرده است.
در عنفوان جوانی پول و ثروت را تحقیر خواهد کرد. اما به نسبتی که سنش بالا می‌رود علاقه‌اش نسبت به مال و منال فزونتر خواهد شد زیرا خمیرهٔ حرص و آزمندی در نهادش هست. از همهٔ اینها گذشته، سیرتش کاملاً استوار نیست زیرا تنها عاملی که می‌توانست منشأ چنین استواری گردد، یعنی مغزی متفکر و بارور، از او دریغ شده است.[۱۳]
حال اگر این سیمایی که من ترسیم کرده‌ام سیمای همان مرد جوانی باشد که صفات و خصوصیات اخلاقیش از تأثیر نظام تیموکراسی که وی در زیر سایه آن بزرگ شده است خبر می‌دهد، تاریخچهٔ زندگانیش چیزی شبیه به این خواهد بود: پدرش ممکن است مردی باشد دارای خصوصیات و ویژگیهای ممتاز که به حکم تقدیر ناچار شده است در داخل مرزهای دولتی که به سوء حکومت دچار است زندگی کند. او (پدر) از احراز مقامات دولتی گریزان است زیرا از بچگی چنان بار آمده است که ترجیح می‌دهد پاره‌ای از حقوق و مزایای شهروندی خود را از دست بدهد تا اینکه در کشمکشهایی که برای احراز مقامات دولتی درگرفته است شرکت نماید یا اینکه برای احقاق حق خود راهی دادگاهها گردد. سیرت فرزند از لحظه‌ای شروع به تکوین می‌کند که مادرش زبان به شکوه می‌گشاید و در گوش فرزند می‌خواند که وی پیش زنهای دیگر خوار و سرافکنده شده است زیرا شوهران آنها همگی دارای منصب و مقام دولتی هستند، در حالی که شوهر وی بیکار و منزوی است. نیز از بخت بد خود شکایت می‌کند که شوهرش علاقه به جمع‌آوری مال ندارد، برای جنگ الفاظ و بیان که در مجلسهای مشورتی و دادگاهها جریان دارد کوچکترین اهمیتی قائل نیست، و آنها را به دیدهٔ بی‌اعتنایی می‌نگرد. آخرین شکایت مادر این است که شوهرش همیشه در افکار و اندیشه‌های خود غوطه‌ور است، هیچ توجهی به حال وی ندارد، و هیچ نمی‌پرسد که زنش چه

۱۳. خصوصیاتی که افلاطون برای شهروند تیموکرات ذکر می‌کند همان صفات و خصوصیاتی است که آتنی‌های آن زمان برای قوم اسپارت قائل بودند.

می‌خواهد و چرا اندوهگین است.
مادرش آنگاه پس از اظهار این شکایتها و بیرون ریختن عقده‌های درون، به فرزندش می‌گوید که پدرش فاقد جربزهٔ مردانگی است، موجودی است سهل‌انگار، و دارای تمام آن عیوب و نقایصی که این‌گونه زنان همیشه آماده‌اند در وجود شوهرانشان کشف کنند و آنها را دستاویز سرزنش و شماتت قرار دهند.

گلاکون: آری سقراط، واقعیت همین است که تو شرح می‌دهی و ما از این‌گونه شکایتهای زنانه بسیار شنیده‌ایم.

سقراط: گذشته از زنها، خدمتکاران منزل، که مورد اعتماد پدران هستند و فرض براین است که همه‌شان نسبت به اربابان خود وفادارند، نیز همین مطالب را گاهگاهی در گوش پسران می‌خوانند. این خدمتکاران موقعی که می‌بینند رئیس خانواده (پدر) هیچ‌گونه عرض‌حالی علیه دغلکاران یا کسانی که از پرداخت طلبش طفره می‌روند تسلیم دادگاه نمی‌کند، پسران را تشویق می‌کنند که چون بزرگ شدند و به سن بلوغ رسیدند، مانند پدر نباشند، از حقوق حقهٔ خود نگذرند، و خلاصه مردانه‌تر از پدر عمل کنند.
موقعی که پسر از خانه بیرون می‌رود، همین چیزها را به چشم می‌بیند و همین مطالب را به گوش می‌شنود. او به چشم خود می‌بیند که تقریباً همهٔ شهروندان مردی را که در کار دیگران مداخله نمی‌کند به دیدهٔ تحقیر می‌نگرند. امّا مردی دیگر که فضول است و انگشتش را در هر کاری فرو می‌برد مورد تمجید و ستایش همگان است. همهٔ این تجربیات عینی تأثیر خود را در وجود پسری که در عنفوان بلوغ و جوانی است می‌بخشد. از آن طرف، همین پسرجوان موقعی که به حرفها و گفته‌های پدر گوش می‌دهد و از نزدیک می‌بیند که روش زندگانی وی چقدر با آن دیگران فرق دارد، باطناً تا حدّی تحت تأثیر شخصیت وی قرار می‌گیرد. نتیجه این می‌شود که خوی و سیرت وی از هر دو سو تحت تأثیر قرار می‌گیرد. نفوذ پدر باعث می‌شود که خصیصهٔ عقل و منطق‌گرایی در نهاد وی تقویت گردد. در حالی که نفوذ دیگران او را به سوی آن دو عنصر دیگر: جاه‌طلبی و ارضای شهوات جسمانی، می‌کشاند. فطرتاً موجود بدی نیست اما بدبختیش در این است که به

دام معاشران بدسیرت افتاده. تأثیر این دو نفوذ متضاد ــ نفوذ پدری وارسته و پاکدامن، و نفوذ اجتماعیِ ثروت‌پسند و شهرت‌طلب ــ به یک حد میانه، که آمیزه‌ای است از تأثیر این دو نفوذ، منتهی می‌گردد. به عبارت دیگر: جوانی که در این اجتماع بزرگ می‌شود و پا به مرحله بلوغ و مردانگی می‌گذارد، خود را بست تسلیم آن روش میانه که هم‌اکنون درباره‌اش صحبت می‌کردیم می‌کند یعنی می‌کوشد در هر کاری از دیگران سبقت بگیرد، به بزرگترین مقامات کشورش برسد، و به این ترتیب به شهروندی متکبّر و جاه‌طلب تبدیل می‌گردد.

گلاکون: تاریخچه‌ای که از زندگانی چنین مردی بیان کردی تصور می‌کنم تاریخچه‌ای صحیح و پذیرفتنی باشد.

سقراط: از این قرار، اکنون می‌توانیم تصویری از این حکومت نوع دوّم ــ حکومت تیموکراسی ــ و از خوی و خصلت شهروندانی که زیر نظر چنین حکومتی بار می‌آیند در ذهن خود مجسّم سازیم.

گلاکون: آری چنین است و من با نظرت موافقم.

۲. اولیگارشی یا پلوتوکراسی[۱۴]

در بررسی رژیم تیموکراسی دیدیم که کشیده شدن فرمانروایان به سوی آن پدیدهٔ فسادانگیز، یعنی مالکیت شخصی، منجر به غلیان حس جاه‌طلبی در نهادشان گردید و زیر پوشش همین جاه‌طلبی بود که احساسی پست‌تر، یعنی علاقهٔ شدید به تحصیل ثروت، که تا این لحظه عقل آن را مهار کرده بود بند خود را گسیخت و آزاد شد. عشق به تحصیل پول خصوصیات آن عنصر سوم را که مجموعه‌ای است از تمایلات و شهوتهای گوناگون فاش می‌سازد زیرا همهٔ این تمایلات را با پول می‌توان خرید یا ترضیه کرد.

اولیگارشی یا حکومت عدهٔ معدود، که گزنفون آن را در یکی از آثارش با نامی دیگر ــ پلوتوکراسی ــ معرفی کرده، حکومتی است که در نتیجهٔ افتادن زمام قدرت به چنگ کسانی که تحصیل ثروت را غایت‌المراد زندگی می‌شمارند به وجود می‌آید. دولت ایده‌آلی که مقداری از محسنات و مزایای خود را تحت رژیم تیموکراسی از

14. Plutocracy

دست داده بود، اکنون با شروع جنگ طبقاتی که در آن منافع اغنیا دائماً با مصالح فقرا در اصطکاک است، سیر انحطاطی خود را با شتاب بیشتری ادامه می‌دهد و به آن پرتگاه خطرناک (زوال کامل دولت ایده‌آلی) نزدیکتر می‌گردد. یعنی دچار همان خطری می‌شود که افلاطون با محروم کردن هیئت حاکمه از داشتن ملک و ثروت شخصی، و تحضیض این نوع مالکیت به کاسبان و کشاورزان، کوشید شرش را از سر دولت ایده‌آلی رفع نماید. وی اولیگارش یا پلوتوکرات را، که شهروندی است فقط مصرف کننده، به زنبور تشبیه می‌کند و نشان می‌دهد که چنین شهروندی پس از اینکه ثروت خود را تباه کرد به سطح آن دو طبقهٔ خطرناک، یعنی فقرا و تبهکاران که هردو محصول همین جامعهٔ اولیگارشی هستند، تنزّل می‌یابد. افلاطون دو طبقهٔ اخیر را به زنبوران نیشدار تشبیه می‌کند.

در فطرت شهروند اولیگارش تمایلات و شهوتهایی که در حکم زنبوران نیشدار هستند جای پای خود را تا حدی در مقابل عقل محکم کرده‌اند. اما هنوز آن شور و علاقهٔ شدید به ثروتمند شدن ــ و از راههای ظاهراً مشروع ثروتمند شدن ــ جلو تمایلات پست و نامشروع را گرفته است و حفظ حرمت ظاهری را به آنها تحمیل می‌کند.

مکالمهٔ سقراط و گلاکون دربارهٔ نظام اولیگارشی

سقراط: پس، در این صورت، آیا صلاح می‌دانی از روش اشیل تقلید کنیم که توصیف شهروند را مقدم بر توصیف دولت می‌شمرد، یا اینکه طبق روشی که تاکنون ادامه داده‌ایم از دولت شروع کنیم؟

گلاکون: بهتر است به همان ترتیبی عمل کنیم که تاکنون کرده‌ایم.

سقراط: بسیارخوب، در این صورت تصور می‌کنم نوع بعدی دولت که باید به توصیف خصوصیاتش پرداخت اولیگارشی باشد.

گلاکون: مقصودت از این اصطلاح چیست و چه نوع دولتی را در نظر داری؟

سقراط: مقصودم دولتی است که در آن شرط رسیدن به مقامات بالاتر داشتن ملک و ثروت شخصی است. نظرم به دولتی است که در آن زمام قدرت در دست توانگران است و فقرا و تهیدستان از نیل به مقامات دولتی محروم هستند.

گلاکون: مقصودت را فهمیدم.

سقراط: اکنون باید بحث خود را با نحوهٔ انتقال قدرت از تیموکراسی به اولیگارشی آغاز کنیم. با توجه به مطالبی که تاکنون گفته شده، تشخیص نحوهٔ این انتقال قاعدتاً نباید دشوار باشد. سقوط تیموکراسی، چنانکه دیدیم، ناشی از سرازیر شدن سیل پول به صندوقهای مالکان شخصی بود که جزئیاتش را شرح دادم. اعضای هیئت حاکمه، پس از اینکه ثروتمند شدند، به‌طبع راههایی نوین برای خرج کردن پولهای به دست آمده کشف می‌کنند. و، در این راستا، ناچار می‌شوند قوانین کشور را به میل و خواستهٔ خود تفسیر کنند. اما زمانی می‌رسد که حکّام جامعه و زنهای آنان دیگر خود را محتاج تفسیر قانون هم نمی‌بینند و آشکارا از اجرای مفاد آن سرپیچی می‌کنند. سپس، از آنجا که هرکدام از اعضای هیئت حاکمه با چشمانی رشکین مراقب حال همسایه است، رقابتی که در نتیجهٔ پیدایش این وضع میان آنها ایجاد می‌شود کم‌کم به تودهٔ مردم سرایت می‌کند. به نسبتی که فرمانروایان جامعه در انباشتن مال و منال غلّو می‌کنند، به همان نسبت قدر و منزلت پول در نظرشان بالا می‌رود و از ارزش فضیلت و تقوا کاسته می‌شود. و چون کار به اینجا کشید، مردم عادت می‌کنند ثروت و فضیلت را در دو کفهٔ ترازوی قضاوت قرار دهند و ارزش آنها را مثل دو کالای عادی نسنجند. از آنجا که مقام توانگران در چنین جامعه‌ای دائماً در حال صعود است، مقام خردمندان و صاحبان فضیلت به همان نسبت در چشم مردم پایین می‌آید. از آن گذشته، همهٔ این تغییراتی که در ارزشهای جامعه صورت می‌گیرد، بازتاب خود را در عمل ایجاد می‌کند، به حدی که سرانجام آن غریزهٔ شهرت‌طلبی (خمیرهٔ نظام تیموکراسی) که آمیخته به حس رقابت بود، دچار ضعف می‌گردد و جای خود را به غریزه حّب مال (خمیرهٔ نظام اولیگارشی) می‌سپارد. و چون کار به اینجا کشید تودهٔ مردم شهروندان تهیدست را به دیده تحقیر می‌نگرند و به افزایش قدرت توانگران که مورد تحسین و ستایش همگانند کمک می‌کنند. در این مرحله از تحول دولت، آنهایی که در رأس کارند رسیدن به مقامات مهّم دولتی را مشروط به داشتن ثروت و دارایی می‌کنند، و میزان این ثروت به تناسب قدرت اصولی که به آن اعتقاد دارند تغییر می‌کند. مقرّر می‌شود که کسی که داراییش کمتر از میزان

تعیین شده در قانون است نباید (در نظام اولیگارشی) شاغل مقامات دولتی گردد. و این مقررات را به زور اسلحه بر اجتماع تحمیل می‌کنند. اما اگر دولت اولیگارشی رأساً با وحشت و ترور به مردم تحمیل شده باشد، آن‌وقت احتیاج به استفاده از نیروهای مسلح هم نیست زیرا همان وحشت اولیه که اثرش هنوز در ذهنها باقی است، انبوه توده‌ها را از اعتراض به چنین قوانینی برحذر می‌دارد. پس، به این ترتیب و از این طریق است که نظام اولیگارشی جانشین نظام تیموکراسی می‌شود.

ادیمانتوس: آری چنین است. اما تو ای سقراط، هنوز چیزی دربارهٔ خصایص این رژیم به ما نگفته‌ای و آن معایبی را که قبلاً می‌گفتی در نفس چنین نظامی هست روشن نکرده‌ای؟

سقراط: در رأس این معایب، وجود همان اصلی است که به آن اشاره کردم: اصل محروم کردن تهیدستان از رسیدن به مقاماتی که درخور استعدادشان است. برای اینکه ناصواب بودن این اصل را درک کنی سفینه‌ای را در نظر بگیر که ناخدای آن فقط به این دلیل که ثروتی هنگفت داشته است به چنین مقامی، یعنی در دست گرفتن زمام هدایت کشتی در دریاهای طوفانی، منصوب شده است. در حالی که یک فرد دیگر که اطلاعات دریانوردیش خیلی بیشتر از آن آن «ناخدای ثروتمند» بوده فقط به دلیل فقر و تهیدستی از احراز مقامی که حقش بوده محروم گردیده.

گلاکون: سفر کردن در سفینه‌ای که زمام هدایتش در دست چنین ناخدایی باشد بی‌گمان به فرجامی شوم و ناگوار منتهی خواهد شد.

سقراط: پس، در این صورت، آیا فکر نمی‌کنی که سپردن زمام حکومت به دست مردی که هیچ مزیّتی جز مزیّت توانگری ندارد کاری است بس خطا و خطرناک؟ یا اینکه عقیده داری که فن حکومت با سایر فنون فرق دارد و می‌شود با سرنوشتش بازی کرد؟

گلاکون: ابداً، چون فن حکومت در نظر من از تمام فنون دیگر مهمّتر و پیچیده‌تر است و مسئولیت آن را به هرکسی نمی‌توان سپرد.

سقراط: پس قبول داری که این شرط، شرط ثروتمند بودن برای احراز مقامات والای دولتی، یکی از بزرگترین معایب این دولت (دولت اولیگارشی) است؟

گلاکون: صحت کلامت، ای سقراط، کاملاً آشکار است.

سقراط: و آیا تردیدی هست که چنین جامعه‌ای خواه ناخواه باید اتحاد و تجانس خود را از دست بدهد و به اجتماعی مرکب از دو طبقه ــ ثروتمندان و تهیدستان ــ تبدیل گردد که همه‌شان در همان حالی که با هم زندگی می‌کنند مشغول توطه و دسیسه علیه همدیگرند؟

گلاکون: کاملاً درست است.

سقراط: یکی از معایب رژیم اولیگارشی این است که هیئت حاکمه‌اش به احتمال قوی هرگز نمی‌توانند جنگی را اداره کنند یا اینکه آن را ادامه دهند. و هنگام رو به رو شدن با این وضع (فرضاً موقعی که مورد حملهٔ دشمنی قوی پنجه قرار گرفته باشند) دو راه بیشتر ندارند: کمک گرفتن از افراد عادی برای سرکوب کردن خصم، یا چشمپوشی از این کمک و پذیرا شدن حملهٔ دشمن به تنهایی. حال اگر خواستند از افراد عادی (که همه‌شان از طبقهٔ تهیدستان هستند) استفاده کنند و آنها را برای مقابله با دشمن مسلّح سازند، از خود اینان بیشتر باید بترسند تا از قوای دشمن. اما اگر از به کار گرفتن نیروی تهیدستان صرف‌نظر کردند، آن‌وقت اولیگارشی حقیقتاً چقدر اندک و ناچیز است! یکی دیگر از معایب آنها این است که به علّت حرص و طمع شدید همیشه از پرداخت مالیات جنگی ابا دارند.

گلاکون: کاملاً درست است.

سقراط: نیز باید دید آیا درست است که همین عدهٔ معدود در آن واحد به چندین شغل مختلف ــ کشاورزی، تجارت، سپاهیگری ــ اشتغال داشته باشند؟ اگر به خاطرت باشد چندی پیش که دربارهٔ بهترین شکل حکومت صحبت می‌کردیم این روش را محکوم کردیم.

گلاکون: حرفت کاملاً درست است و چنین رسمی نباید در جامعه رواج داشته باشد.

سقراط: از همه بدتر اینکه در چنین دولتی ــ دولت اولیگارشی ــ هر شهروندی اجازه دارد تمام دارایی و مایملک خود را به کسی دیگر بفروشد و سپس به نقطه‌ای دیگر مهاجرت کند و در آنجا ساکن گردد، در حالی که در این اجتماع جدید هیچ‌گونه نقشی ایفا نمی‌کند. نه صنعتگر است، نه کشاورز، و نه سپاهی، که اقلاً هر آنچه را لازم دارد ــ پوشاک، خواربار، ابزار، اسلحه ــ همه را به دست خود تولید کند. او

اکنون به شهروندی تبدیل شده است که اطرافیانش او را بحق مستمند می‌نامند و این وضعی است زیانبار و ناخوشایند که تحققش فقط در نظام اولیگارشی امکانپذیر است. یا لااقل در چنین نظامی آن قدرت، و آن گونه مقررات، که از پیدایش چنین وضعی جلوگیری کند وجود ندارد. و گرنه نمی‌بایست در شهری که گروهی شهروند در آن زندگی می‌کنند برخی فوق‌العاده ثروتمند و برخی دیگر از هستی ساقط شده باشند.

گلاکون: نظرت کاملاً درست است

سقراط: اکنون در عالم خیال روزگارانی را که همین مرد مستمند وبی‌چیز جزء توانگران حساب می‌شد و برای خود مال و مایملکی داشت مجسّم‌ساز . حتی در این دوران ثروتمندی، آیا می‌شود گفت که او با خرج کردن پولهایش نفعی به حال جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کرد می‌رساند؟ مثلاً با اشتغال به حرفه‌های سودبخشی که هم اکنون داشتیم درباره‌شان صحبت می‌کردیم؟ در آن روزها که ثروتی داشت و برای خود شخصیتی شمرده می‌شد، به نظر می‌رسید که عضو هیئت حاکمه است. اما اگر درست دقت کنیم می‌بینیم که حتی در همان تاریخ نه دولت را اداره می‌کرد و نه خدمتی برای دولت انجام می‌داد، بلکه کار عمده‌اش این بود که پول خرج کند یعنی اجناس و کالاهایی را که دیگران زحمت کشیده و تولید کرده بودند بخرد و مصرف کند. زندگانی چنین شهروندی را (در نظام اولیگارشی) به کندوی عسلی می‌توان تشبیه کرد که در آن زنبوری که هیچ‌گونه عمل تولیدی انجام نمی‌دهد در یکی از شبکه‌های کندو موضع گرفته و آفتی برای زنبوران ماده که عهده‌دار تولید عسل هستند شده باشد. زنبورانی که قدرت پرواز دارند همگی بی‌نیش آفریده شده‌اند، اما زنبورانی که بال ندارند و فقط راه می‌روند به دو نوع تقسیم شده‌اند: برخی از آنها نیشهای گزنده دارند و برخی ندارند.[۱۵] حال اگر این تشبیه را به جامعه اطلاق کنیم، زنبوران بی‌مصرف و بی‌نیش همان ثروتمندان دوشین

۱۵ . برای اطلاعات اضافی در این باره، می‌توان به اثر معروف ارسطو تاریخ حیوان (بخش نهم) مراجعه کرد.

هستند که به وضع فلاکتبار کنونی سقوط کرده و تبدیل به گدایان شده‌اند. اما آن دسته از زنبوران بی‌مصرف که هیچ‌گونه نقش تولیدی در کندوی عسل بازی نمی‌کنند و فقط نیشهای تیز و گزنده دارند، همانهایی هستند که در جامعه به نام تبهکاران شناخته می‌شوند. نتیجه‌ای که از این بحث می‌گیریم این است: هر اجتماعی که در آن صنف گدایان وجود داشته باشد، به طور حتم دزدان و جیب‌بران و طّرارانی که به اسم عبادت وارد معابد خدایان می‌گردند و اشیاء قیمتی را می‌دزدند، و انواع تبهکاران دیگر که در شغل خود ورزیده و هنرمند هستند، نیز در آن جامعه وجود خواهند داشت. اصناف اخیر (دزدان، جیب‌بران، و طراران) ممکن است خود را نشان ندهند، اما در جامعه‌ای که تحت نظام اولیگارشی اداره می‌شود، گدایان به طور قطع درگوشه وکنار هستند و همه‌شان را می‌شود دید و عبرت گرفت.

گلاکون: راست می‌گویی، گدایان را همه جا می‌شود دید جز در صف هیئت حاکمه.

سقراط: پس در این صورت حق داریم چنین نتیجه بگیریم که اگر در جامعه‌ای گدایان وجود داشته باشند تعداد زیادی زنبوران نیشدار ــ دزدان و تبهکاران ــ نیز وجود خواهند داشت که حکومت مراقب است جلو آزادی عملشان را با استفاده از قوهٔ قهریه بگیرد و باید قبول کنیم که علت اصلی پیدایش این قبیل زنبوران (که خطری برای اجتماع هستند) همانا بد بار آمدن در محیط خانوادگی، فقدان آموزش، و از همه بدتر ماهیت شرور و زیان‌آور آن حکومتی است که زمام سرنوشتشان را به دست گرفته.

گلاکون: کاملاً درست است.

سقراط: به این ترتیب، ما اکنون با ویژگیها و خصال عمدهٔ دولتی که در آن اولیگارشی قدرت را در دست دارد و هیئت حاکمه را تشکیل می‌دهد آشنا شده‌ایم. این حکومت تمام معایب خطرناکی را که برشمردم داراست و شاید معایب بیشتری هم داشته باشد که اکنون در نظرم نیست.

گلاکون: به احتمال قوی.

سقراط: ای گلاکون، حال که از ذکر صفات و خصایص دولتی که اصطلاحاً اولیگارشی نامیده می‌شود ــ دولتی که در آن قدرت حاکمه در دست

توانگران و کسانی است که ثروت و مایملک دارند ـ فارغ شدیم بهتر است برگردیم به شرح صفات و ویژگیهای شهروندی که در این جامعهٔ اولیگارشی به دنیا می‌آید و بزرگ می‌شود.

گلاکون: راست می‌گویی و بهتر است اکنون به همین نکته‌ای که اشاره کردی بپردازیم.

سقراط: روند انتقال قدرت از نظام تیموکراسی به نظام اولیگارشی چیزی است شبیه به این: شهروند تیموکرات (که در جامعهٔ تیموکراسی به دنیا آمده و بزرگ شده است) احتمالاً پسری دارد و این پسر در بدو امر نحوهٔ کار و رفتار پدر را سرمشق قرار می‌دهد و رد پای او را تعقیب می‌کند. سپس، ناگهان می‌بیند که پدر با حکام جامعه درگیری پیدا کرده و نظیر سفینه‌ای که غفلتاً به صخره‌ای نامرئی در دریا خورده باشد، با تمام اموال و دارایی خود از بین رفته است. وی (پدر)، به احتمال قوی، مقامی شامخ در دستگاه حکومت داشته یا اینکه فرماندهی بخش مهمی از نیروی نظامی کشور به وی سپرده شده بوده است. اما در نتیجهٔ سعایت خبرچینان، دولت دستور توقیف او را می‌دهد، محاکمه، و اعدامش می‌کند، یا اینکه به تبعیدش می‌فرستد و سپس تمام اموال و داراییش را مصادره می‌کند.

گلاکون: هیچ بعید نیست و چنین چیزهایی غالباً پیش می‌آید.

سقراط: پسر که سرنوشت هولناک پدر را می‌بیند، به وحشتی عظیم دچار می‌شود زیرا افول ستارهٔ اقبال پدر و فنای آن همه مال و مکنت ضربه‌ای است مستقیم به خود وی. ضربه‌ای که در نتیجهٔ اصابت آن اکنون بی‌چیز شده و به جرگهٔ فقرا و مستمندان پیوسته است. در قبال این وضع، تحولی سریع و ناگهانی در نهادش صورت می‌گیرد و آن غریزهٔ جاه‌طلبی که زمانی بر اعمال و افعالش حکومت می‌کرد ناگهان از مسند قدرت به سویی پرت می‌شود و از تأثیر و تحرک می‌افتد. پسر که در نتیجهٔ از دست دادن ثروت پدری اکنون فقیر و تنگدست شده است، بناچار، کسب و کاری برای خود برمی‌گزیند تا از آن راه اعاشه کند. سپس، در سایهٔ کار و کوشش و اندوختن پس‌انداز، ثروتی برای خود جمع می‌کند و از جرگه فقرا بیرون می‌آید. اما او دیگر آن شهروند جاه‌طلب پیشین نیست که در پی نام و آوازه و شهرت بود،

بلکه اکنون غریزهٔ دیگری جانشین غریزهٔ جاه‌طلبیش شده است و آن علاقهٔ شدید به جمع‌آوری مال و مکنت و کوشش در راه ترضیهٔ غرایز جسمانی است. وضع وی در این مرحله شبیه وضع یک شهریار شرقی است که سر و پیکر خود را با تاج جواهرنشان و زنجیرهای طلایی زینت داده و لحظه‌ای از آنها جدا نمی‌گردد. در این مرحله از تحول روحی که شهروند دوشین ما روی تخت مال و مکنت نشسته، دو غلام حلقه‌به‌گوش که سر به زانوی خدمت می‌سایند در دو طرف تختش ایستاده‌اند که وی هردو آنها را مطیع ارادهٔ خود کرده است. یکی از این دو غلام «عقل» نام دارد که افکارش اکنون فقط بر حول این موضوع می‌چرخد که چگونه می‌توان ثروتی به دست آورد و چگونه می‌توان آن ثروت به دست آمده را وسیله‌ای برای تحصیل ثروت بیشتر قرار داد. نام غلام دیگر «جاه‌طلبی» است که اکنون از مصائب گذشته پندی تلخ گرفته و به این نتیجه رسیده است که هیچ جاهی والاتر از جاه ثروت و هیچ هدفی زیبنده‌تر از مال و مکنت نیست. در چشم این غلام حلقه‌به‌گوش که مقهور ارادهٔ ارباب شده، شرف مرد به مال است و گنج و ثروت و آن احساس شهرت‌طلبی و کشورگشایی که زمانی غایت‌المرادش بود اکنون دیگر خوار و ذلیل شده است، و اعتراف می‌کند که معیار عظمت مرد کوشش و کشمکش اوست، نه برای تحصیل نام، بلکه برای تحصیل مال، و در راه نیل به این هدف استفاده از هر وسیله‌ای را مجاز و مشروع می‌داند.

گلاکون: پس از شنیدن بیان تو، ای سقراط، به این عقیده گرویده‌ام که برای عوض کردن روحیه و طرز و تفکر یک جوان پرشور و جاه‌طلب، و تبدیل کردنش به شهروندی عاشق پول، هیچ راهی سریعتر و مؤثرتر از این راهی که شرح دادی قابل تصور نیست.

سقراط: حال باید دید این تصویری که مجسم کرده‌ایم آیا نمونهٔ کامل آن شهروندی است که در جامعه اولیگارشی تربیت می‌شود؟

گلاکون: به هر حال، مراحلی که این جوان ثروت‌پرست پیموده کم و بیش با منشور حکومتی که منشأ اولیگارشی است تطبیق می‌کند.

سقراط: حال بگذار ببینیم آیا این جوان ثروت‌پرست ما خصوصیات و ویژگیهای جامعهٔ اولیگارشی را کسب کرده است یا نه. اولین وجه

تشابه وی با حکومتی که زیر قدرت آن زندگی می‌کند، همین است که ثروت را مافوق همه چیز می‌شمارد. دومین وجه شباهتش این است که دست‌ودل‌باز نیست یعنی کارگری است که فقط احتیاجات ضروری خود را ترضیه می‌کند و بیشتر از آن حاضر نیست هزینه‌ای تقبل نماید. تمایلات و خواسته‌های دیگر خود را سرکوب کرده است زیرا بر این عقیده است که هیچ‌کدام از آنها به نتیجه‌ای سود آور منتهی نمی‌گردد. صفتی کثیف و نامطبوع در او هست که تأثیرش را در خوی و خصلت مال اندوزیش می‌توان دید، زیرا همیشه منتظر است از هر معامله‌ای سودی ببرد و دفینهٔ ثروتش را انباشته‌تر سازد. به عبارت دیگر، شخصی است که عوام‌الناس و افراد جلف و بی‌فرهنگ او را ستایش می‌کنند. و قهری است که انسان تشابهی میان این نوع شهروند و دولتی که زمام قدرت را در نظام اولیگارشی به دست دارد می‌بیند. این طور نیست؟

گلاکون: تصور می‌کنم همین‌طور باشد، بالاخص از این لحاظ که می‌بینم در جامعهٔ اولیگارشی هم مقام پول از هر مقام دیگری عزیزتر است.

سقراط: و این خصایلی که شهروند ما دارد، به گمانم، بیشتر ناشی از این وضع است که هرگز به این فکر نیفتاده نیروی عقلانی خود را تربیت کند.

گلاکون: هرگز وگرنه رب‌النوع کور ثروت را تشویق نمی‌کرد که رقص‌کنان پیش بیفتد و هدایت رقاصان دیگر را به عهده گیرد.[۱۶]

سقراط: بسیار خوب، حال نکته‌ای دیگر هست که باید گفته شود. این شهروندی که درباره‌اش صحبت می‌کنیم به علت بی‌نصیب ماندن از آموزش صحیح به مصیبت دیگری دچار خواهد شد، و آن این است که در درون وی تمایلات و شهوتهایی بروز خواهد کرد که اگر فراموش نکرده باشی آنها را به زنبوران نیشدار تشبیه کردیم و گفتیم نمونه‌های انسانی آنها در اجتماع، گدایان و تبهکاران هستند، گرچه شهروند مال‌اندوز ما به علت همان احتیاط جبلی که دارد جلو این گونه تمایلات و شهوتها را معمولاً می‌گیرد.

حال اگر خواسته باشی تمایلات تبهکارانهٔ وی را در عمل ببینی باید به

۱۶. نمایشنامه‌نگار معروف یونان باستان، آریستوفان، نمایشنامه‌ای دارد که در آن بازیگری نابینا به نام پلوتوس نقش عمده را بازی می‌کند.

مواردی توجه کنی که امکانات و فرصتهای مطلوب در اختیارش قرار گرفته باشد به نحوی که بتواند نادرستی خود را، بی‌آنکه دچار خطر گردد، اِعمال نماید. مثلاً ممکن است قیمومت مشتی کودکان یتیم به او واگذار گردد، که این خود فرصتی است برای استفادهٔ نامشروع از مال و دارایی آن کودکان به نحوی که کسی بویی از تقلب و نادرستیش نبرد. از این‌گونه راهها خوب می‌توان کشف کرد و دید که اگر او در جریان معاملاتش با مردم بظاهر امانت و درستی نشان می‌دهد و از این راه شهرت خوبی تحصیل کرده، «امین بودنش» فطری نیست بلکه آن را به‌اجبار بر نفس خود تحمیل کرده، از ترس اینکه مبادا نادرستیش علنی گردد و نام نیکش از بین برود. تمایلات پست کماکان در نهادش هستند و هیچ قوه‌ای نتوانسته است آنها را ریشه کن سازد. شهروند بظاهر امین ما اگر توانسته جلو آن تمایلاتْ را بگیرد از این جهت نیست که ارضای خواسته‌های نفس را کار غلطی می‌داند بلکه بیشتر از این لحاظ خودداری می‌کند که می‌ترسد در نتیجهٔ گوش دادن به آن خواسته‌ها گرفتار سر پنجهٔ قانون گردد و مال و داراییش را از دست بدهد. و چون غریزه حب مال در نهادش قوی است جلو تمایلاتی را که ممکن است به فنای ثروتش بینجامد می‌گیرد، بی‌آنکه از نفس آن تمایلات بیزار باشد. به همین دلیل، هرآنگاه که اختیار ثروت و مایملک دیگران در دست این‌گونه اشخاص مال‌اندوز قرار گیرد، امیال و شهوتهای پست از آن‌گونه که شرح دادم ظهور خواهند کرد و ما به چشم خود خواهیم دید که این اشخاص «ظاهراً امین» چه استفاده‌های نامشروع از ثروتهای دیگران می‌کنند.

گلاکون: کاملاً درست است.

سقراط: چنین مردی که در جامعهٔ اولیگارشی بزرگ شده باشد، دیگر قوت اراده و عزم راسخ تیموکرات‌ها را نخواهد داشت بلکه فطرتش در نتیجهٔ اصطکاک درونی به دو پاره تقسیم خواهد شد: پاره‌ای در فکر ارضای تمایلات خوب وی هستند و پاره‌ای برای ارضای تمایلات پست می‌کوشند، گرچه تمایلات خوب معمولاً دست بالا را دارند و از نفوذ بیش از حد تمایلات بد جلوگیری میکنند. به این دلیل، شهروند اولیگارش ما از خیلیها بهتر است و، رویهمرفته، آنچنان آدم بدی

نیست که انسان از معاشرتش گریزان باشد. اما در نهانخانهٔ وجودش از آن فضیلت و تقوای حقیقی که روح انسان را آرامش می‌بخشد و وجدان را آسوده نگاه می‌دارد خبری نیست و حتی مفهوم چنین آرامشی را ابداً درک نمی‌کند.

گلاکون: با نظرت کاملاً موافقم.

سقراط: از آنجا که یک اولیگارش واقعی است، خسّت جبلیش اجازه نمی‌دهد برای احراز از شهرت، تحصیل مقامات برجسته، یا نیل به موفقیت شخصی قدم به میدان مبارزه بگذارد و پول خرج کند. به همین دلیل، علی‌الرسم از حریفان شکست می‌خورد اما ثروتش را از دست نمی‌دهد و کماکان توانگر است.

گلاکون: کاملاً درست است.

سقراط: حال بگو ببینم آیا دربارهٔ شباهت میان دولتی که تحت نظام اولیگارشی به‌وجود می‌آید، و این مال‌اندوز خسیس که محصول و ثمرهٔ همان اولیگارشی است شکّی، شبهه‌ای برایت باقی مانده؟

گلاکون: ابداً، به هیچ وجه.

۳. نظام دموکراسی و شهروند دموکرات

آن نوع دموکراسی که افلاطون معایب و نقایص آن را در نظر دارد فقط در یک دولت شهری، نظیر آتن آن زمان، می‌توانست وجود داشته باشد. دموکراسی زمان افلاطون هیچ شباهتی به رژیمهای دموکراسی امروز نداشت که مردم نمایندگان خود را بر می‌گزینند و به پارلمان می‌فرستند، بلکه صرفاً روی این نظریه استوار شده بود که هر شهروند آتنی مرد که به سن بلوغ رسیده باشد این حق طبیعی را دارد که شخصاً در حکومت شهر (از طریق مجمع عمومی یا دادگاهها) شرکت نماید و اگر لیاقت داشته باشد، به هر مقامی، حتی به عالیترین مقامات دولت شهری، برسد زیرا رسیدن به چنین مقاماتی از حقوق مسلم اوست.

اما نباید فراموش کرد که از جمعیت چهل هزار نفری آتن تقریباً نصف آن را بردگان یا اجنبیان مقیم آتن تشکیل می‌دادند که هیچ کدام از حقوق مدنی شهروندان آتنی

برخوردار نبودند. در شهر آتن اعضای شورای پانصد نفری[۱۷] که کارهای دولتی را انجام می‌داد و قطعنامه‌های مجمع عمومی را اجرا می‌کرد، به حکم قرعه، از بین اشخاصی که خود را برای عضویت آن نامزد کرده بودند انتخاب می‌شدند. مجمع عمومی اسماً تمام شهروندان آتنی را که بالاتر از هجده سال داشتند در برمی‌گرفت، و در موارد خاصی که باید تصمیمات مهم و اساسی گرفته شود حضور لااقل شش‌هزار نفر ضرورت داشت. حاکمیت سیاسی و اداری آتن در این مجمع عمومی متمرکز بود، گرچه اعضای آن حق نداشتند قوانین اساسی شهر را عوض کنند مگر اینکه یک هیئت قضایی دیگر که به آن هلیا می‌گفتند با این تغییر قانون موافق باشد. در هیئت اخیر، شهروندانی عضویت داشتند که سنشان بالاتر از سی بود، سوگند یاد کرده بودند که از قانون اساسی آتن حراست کنند، و آرخون[۱۸] های نه‌گانه گواهی داده بودند که همه‌شان به طور صحیح و طبق مقررات انتخاب شده‌اند.

هدفهای ایده‌آلی این حکومت، یعنی دموکراسی آتن را پریکلس در خطبهٔ «تشییع کشتگان»[۱۹] دقیقاً شرح داده است[۲۰].

در نظر افلاطون، حکومت مستقیم اکثریت (که غالبشان بیسواد بودند) آن اصل اساسی حکومت، یعنی اجرای عدالت، را نقض می‌کرد و عدالت در سیستم فکری افلاطون چیزی جز این نبود که چون مردم با استعدادهای گوناگون به دنیا آمده‌اند، هرکسی در اجتماع باید تنها به همان کاری اشتغال ورزد که صلاحیت فطری انجامش را دارد. عوام‌الناس (از نظر افلاطون) برای حکومت آفریده نشده‌اند، که فنّی است بسیار تخصصی و از عهدهٔ هرکسی برنمی‌آید. او حکومت را مخصوص طبقه‌ای می‌دانست که از بهترین عقول و استعدادها برخوردار باشند.[۲۱]

اولیگارشی از آنجا که ثروت را غایت المراد زندگانی قرار می‌دهد، قادر به جلوگیری

17. Council of five hundred

۱۸. Archon، در زبان یونانی، معنی رهبر را می‌دهد و این نه نفر سران دولت شهری را تشکیل می‌دادند.

19. Funeral Speech

۲۰. بنگرید به تاریخ توسیدید، بخش دوم، بند ۳۵.

۲۱. در زبان یونانی، Demo معنی عوام‌الناس و توده‌های بیسواد را می‌دهد که وقتی با لغت یونانی دیگر Kratia یا کراسی (به معنی حکومت) ترکیب شود لغت مرکب دموکراسی به دست می‌آید که معنی تحت‌اللفظیش حکومت عوام‌الناس است. اصطلاح دماگوژی (عوامفریبی) هم از همین مادهٔ «دمو» مشتق شده است.

از تمرکز ثروت در دست عده‌ای معدود نیست، جلو رباخواران را نمی‌تواند بگیرد، و در طی زمان خود را چنان ضعیف می‌کند که فقرا و تهیدستان جامعه آن فرصتی را که به دنبالش هستند به چنگ می‌آورند و قدرت را از دست توانگران منحط و بی‌عرضه می‌ربایند.

در آن جوّی که بعد از سقوط اولیگارشی به وجود می‌آید اصل آزادی و اندیشهٔ تساوی افراد (برای تقبّل تمام کارها) به انگیزه‌ای تبدیل می‌شود که تمام آن تمایلات و شهوات پست را که در نهاد آدمی وجود دارد به غلیان می‌آورد، شهروند دموکرات که قادر نیست میان تمایلات «لازم و سودآور» (که اولیگارشی خسیس و مقتصد آن را در عمل رعایت می‌کرد) و تمایلات «غیر لازم و بی‌بندوبار» فرق بگذارد، سرتاپای وجود خود را تسلیم لذّات آنی می‌کند، مزهٔ آنها را پشت سر هم می‌چشد، و می‌بیند که هیچ کدام دوام ندارد.

افلاطون در یکی از رساله‌های دیگرش (تحت عنوان سیاستمدار) حتی بی‌قانون‌ترین نوع حکومت دموکراسی را بر اولیگارشی ترجیح می‌دهد، اما آن را از تیموکراسی پایین‌تر می‌شمارد.

مکالمهٔ سقراط و گلاکون دربارهٔ دموکراسی

سقراط: تصور می‌کنم در مرحلهٔ بعدی باید به شرح حکومت دموکراسی بپردازیم، زیرا بررسی نحوهٔ ظهور و ویژگیهای این نوع حکومت مسلماً ما را در شناختن شهروندی که تحت همین نظام بار آمده و بزرگ شده است، کمک خواهد کرد تا بتوانیم او را در کنار شهروندان دیگر که محصول نظامهای دیگر هستند قرار دهیم و درباره‌شان قضاوت بکنیم.

گلاکون: پیشنهاد تو، ای سقراط، با نقشه‌ای که در نظر داریم از هر حیث متناسب است.

سقراط: پس اگر غایت‌المراد زندگی در یک نظام اولیگارشی این باشد که شهروند تا جایی که ممکن است خود را ثروتمند سازد، همین اشتهای سیر نشدنی برای تحصیل مال و مکنت راه عبور از اولیگارشی به دموکراسی را هموار خواهد ساخت و نحوهٔ دگرگونی چنین خواهد بود: از آنجا که قدرت طبقهٔ حاکم ناشی از ثروت آنهاست اعضای این

طبقه به‌طبع مایل نخواهند بود قوانینی وضع کنند که نوجوانان مُسرف و عیاش را از پرداختن به تفریحات و خوشگذرانیهای ثروت فناکن باز دارد. در نتیجه، همهٔ این جوانان اسرافکار، دیر یا زود، از هستی ساقط و به سرنوشتی دچار خواهند شد که خواستهٔ قلبی رباخواران است، زیرا همهٔ این رباخواران و پول قرض‌دهندگان که یا خود در هیئت حاکمه‌اند یا رشتهٔ ارتباطی با آنها دارند، هیچ مایل نیستند جلو این قبیل اسرافها با وضع شدن قوانین ناهی گرفته شود. امید همهٔ آنها این است که این نوجوانان دیر یا زود به تنگدستی بیفتند، ناچار شوند از رباخواران ثروتمند قرض کنند، و املاک و دارایی خود را پیش آنها گرو بگذارند. نتیجهٔ کار معلوم است : وامداران جوان، از آنجا که تقریباً به‌طورقطع امکان تأدیهٔ این وامها را نخواهند داشت، وثیقه‌های گرانبهای خود را در طی زمان از دست خواهند داد و رباخواران ثروتمند را ثروتمندتر خواهند ساخت. آشکارا می‌توان دید در جامعه‌ای که ثروت بالاترین نشان افتخار شمرده می‌شود، امکان ندارد قوانینی وضع یا اجرا گردد که هدفش بازداشتن ثروتمندان بی‌عقل از افنای ثروتشان باشد زیرا ثروتی که از کیسهٔ یک توانگر جوان و سبک مغز خارج می‌شود کیسهٔ توانگر دیگری را که در کمین ثروت وی نشسته است آکنده می‌سازد. سخن کوتاه: خصلت چنین اجتماعی حکم می‌کند که یکی از این دو ثروتمند باید فدا گردد تا دیگری به مقصد و مراد خود برسد.

گلاکون: حرف تو، ای سقراط، درست است و این عاقبتی که تشریح کردی کم و بیش آشکار.

سقراط: پس، از این قرار، در یک حکومت اولیگارشی همین قصور قانونگذاران از وضع قوانینی که جلو بر باد رفتن ثروت را بگیرد باعث می‌شود که مردان یا جوانانی که فطرتاً آدمهای بدی نیستند به سیاهچال فقر بیفتند. اینان، پس از اینکه مال و مکنت خود را از دست دادند، تبدیل به شهروندانی بی‌مصرف و بیکار می‌شوند و با آن مختصر مالی که از ثروت دوشین به جا مانده عمری به بطالت می‌گذرانند. برخی از آنها که تا گلو در قرض فرو رفته‌اند، اتصالاً از بخت خود می‌نالند، برخی دیگر مزایای شهروندی را از دست می‌دهند، و گروهی به هردو این مصیبتها دچار می‌شوند. حال باید

توجه داشت که این گروه مفلوک و از بالا به پایین آمده زنبورانی هستند که نیش دارند و می‌توانند شهروندان دیگر را بگزند. از آنجا که باطناً ازکسانی که ثروت آنها را مکیده‌اند نفرت دارند، دائماً در فکر توطئهٔ برضد آنها و علیه باقی اعضای جامعه هستند و آرزو می‌کنند که انقلابی صورت گیرد و به آنها فرصت بدهد تا انتقام خود را ازکسانی که باعث بدبختیشان شده‌اند بستانند. در این ضمن، رباخواران و سود جویان که مشغول کسب وکار همیشگی و تاراج ثروت دیگران هستند، هیچ به نظر نمی‌رسد که از وجود این گونه شهروندان خطرناک که برای نابود کردن آنها روزشماری می‌کنند آگاه باشند زیرا خود این رباخواران نیز هرکدام به نحوی مشغول فرو بردن نیش خود در پیکر قربانیان جدید هستند تا ثروتی را که ازکیسهٔ دیگران بیرون کشیده‌اند در اختیار مشتریان تازه کار بگذارند و آنها را نیز به روز دیگران بنشانند. و در تمام مدتی که این شیوهٔ ثروت مکیدن ادامه دارد وکیسه‌های رباخواران روز به روز سنگینتر و انباشته‌تر می‌شود، سود پرستان غافل از همه‌جا خبر ندارند که با هر ثروتی که از چنگ شهروندی می‌ربایند بر شمارهٔ زنبوران نیشدارکه آنها را به خاک فلاکت نشانده‌اند می‌افزایند. موقعی که آثار و علائم خطر در جامعه پدیدار می‌شود و دودهای خطرناکی که نشان می‌دهد آتشی در شرف نیران و شعله کشیدن است ازگوشه و کنار به چشم می‌خورد، اینان کوچکترین قدمی برای خاموش کردن شعله‌ها برنمی‌دارند، نه مقرراتی وضع می‌کنند که جلو اتلاف ثروت را بگیرد و نگذارد توانگران بی‌فکر ثروت خود را به هر نحوی که دلشان خواست تباه کنند، و نه آن طریق دوم را پیش می‌گیرند که عبارت است از وضع قوانینی که ثروتمندان رباخوار را مجبورکند به اینکه رفتار خود را با مصالح جامعه تطبیق دهند و جوانان بی‌فکر و ثروتمند را اغفال نکنند. فی‌المثل، اگر قانونی وضع می‌شد به این مضمون که وام دهندگانی که پول خود را داوطلبانه در اختیار دیگران می‌گذارند خطرات عمل خود را نیز باید پذیرا گردند، در آن صورت، این شیوهٔ وقیح ثروتمند شدن از طریق رباخواری تقلیل می‌یافت و آن عواقب سوئی هم که ناشی از همین شیوه است ـ پیدایش فقیران

و تبهکاران که زمانی ثروتمند بوده‌اند ــ به همان نسبت تنزل پیدا می‌کرد.[۲۲]

گلاکون: کاملاً صحیح است.

سقراط: اما با در نظر گرفتن اوضاع و احوالی از آن نوع که در جامعهٔ اولیگارشی حکمفرماست، این وضع نابسامان که ناشی از لاقیدی حکام جامعه است و شهروندان را به چنین سطحی تنزل داده است، کماکان ادامه خواهد داشت. وضع خود فرمانروایان هم چندان تعریفی ندارد چون در آن زندگانی تجملی که فکر و بدن، هردو، به سستی و تنبلی می‌گراید، بخشی از حکام جامعه که هنوز جوان هستند چنان تنبل و بیحال و زن منش بار می‌آیند که قادر نیستند در مقابل لذات جسمانی مقاومت کنند یا اینکه تن به رنج و محنت بدهند. پدران نیز که از هر علاقه‌ای، جز علاقه به‌مال، دل کنده‌اند، به‌طبع دنبال هدفهای شامخ زندگی نیستند و از این حیث چندان فرقی با ضعفا و تهیدستان ندارند. در چنین وضعی، اگر افراد این دو طبقه ــ حکّام ثروتمند و شهروندان بی‌چیز ــ روزگاری به حسب تصادف ناچار شدند در کنار هم باشند، مثلاً هنگام عزیمت به نقطه‌ای دوردست که در آن جنگی، یا جشنواره‌ای، برپاست به علت همسفری در خشکی یا دریا توانستند ناظر رفتار و حرکات همدیگر در لحظه خطر باشند، آن‌وقت باید دید چه تحولی در فکر آنها پدید می‌آید؟

در مواردی از این قبیل، توانگران به هیچ وجه در موقعیتی نیستند که خود را برتر از تهیدستان بشمارند. به عکس، مرد تهیدست که هرگز غذای چرب و مأکول نخورده، روزها زیر آفتاب سوزان کار کرده، و به همین دلیل سیمایی سوخته و اندامی چست و چالاک دارد، ممکن است در میدان جنگ همسنگر مردی گردد که در نتیجهٔ پرخوری و اکل و شرب بی‌حساب (ناشی از ثروت بیکران) به درد فربهی دچار

۲۲. افلاطون در رسالهٔ قوانین (بند ۷۴۲)، وضع قانونی را توجیه می‌کند که به موجب آن هیچ‌کسی در جامعه نباید به کسی که او را خوب نمی‌شناسد و از وضعش اطمینان ندارد پول قرض بدهد، و هیچ کسی هم نباید در مقابل وامی که به کسی می‌دهد سودی از او دریافت کند. و راه اجرای قانون هم همین است که بدهکار حق داشته باشد، اگر دلش نخواست، اصل و فرع طلب بستانکار را اصلاً نپردازد.

است و به هنگام دفاع از خود در مقابل حمله دشمن دائماً نفس می‌زند و عرق می‌ریزد و تمام آثار و علائم درماندگی را از خود نشان می‌دهد. جنگاور فقیر آناً به این فکر می‌افتد: چه عاملی باعث شده است که این مرد بی‌مصرف بر من حکومت کند و زمام سرنوشتم را در دست بگیرد؟ آنگاه خود جواب این سؤال را می‌دهد: برای اینکه من ترسو هستم، وگرنه اجازه نمی‌دادم چنین شخصی بر مسند قدرت بنشیند و امثال مرا محکوم اوامر خود سازد.

رفقای دیگرش نیز که در عرشهٔ کشتی هستند، همین نکته را تشخیص می‌دهند و می‌فهمند که سر قدرت این‌گونه فرمانروایان چیست و توانایی آنها ازکجا سرچشمه می‌گیرد. هنگام شب که همهٔ این تهیدستان در عرشهٔ کشتی، یا در سنگر جنگ ، دور هم جمع می‌شوند این جملهٔ خطرناک دهان به دهان می‌گردد: این مردانی که بر ما حکومت می‌کنند، هیچ‌گونه عرضه و لیاقت فطری ندارند و اگر متحد شویم همه‌شان در مقابل ما مقهور و ناتوان هستند.

گلاکون: درست است و چنین فکری بی‌گمان بر سر ضعفا و تهیدستان خواهد زد.

سقراط: دولت اولیگارشی، که عیش و تجمّل و ثروت‌پرستی درون قدرتش را خورده، به انسانی بیمار شبیه است که با کوچکترین ضربه‌ای از پا درآمدنی است. حتی اگر ضربه‌ای هم در کار نباشد، عوارض داخلی سرانجام به عمرش پایان می‌بخشد. چنین حکومتی، به محض اینکه مخالفان (ضعفا و تهیدستان) قیام کردند و از حکومتهای همسایه کمک خواستند، قدرت خود را از دست می‌دهد و گاهی، بی‌احتیاج به کمک نیروهای همسایه، در نتیجهٔ جنگهای داخلی فرو می‌پاشد و از بین می‌رود.

گلاکون: کاملاً درست است.

سقراط: هنگامی که جنگ شروع شد (چه از خارج و چه از داخل) و ضعفا و تهیدستان جنگ را بردند، نتیجه‌اش استقرار نظام دموکراسی است. فاتحان به قدرت رسیده جمعی از مخالفان خود را می‌کشند، جمعی دیگر را تبعید می‌کنند، و بقیهٔ شهروندان را بالسّویه در استفاده از حقوق مدنی و احراز مناصب دولتی سهیم می‌سازند، و این مناصب دولتی، چنانکه رسم است، به قید قرعه میان فقرای پیروز تقسیم می‌گردد. آری،

چنین است نحوهٔ استقرار دموکراسی و روی کار آمدن ضعفا به دو طریق: یا به زور اسلحه، یا به این دلیل که طرف مقابل آنچنان به وحشت افتاده که حاضر است بی هیچ‌گونه مقاومت تسلیم گردد.

سقراط: اکنون باید بررسی کرد و دید خصلت متمایز کنندهٔ این رژیم چیست؟ واضح است که شیوهٔ حکومت کردن آنها خود پرتوی است کاشف که سیمای شهروند دموکرات را به ما نشان خواهد داد.

گلاکون: بی‌شک

سقراط: اولین کیفیتی که در این نظام نوبنیان به چشم می‌خورد، آزادی مطلق شهروندان است. در بدو استقرار دموکراسی، حرّیت و آزادی بیان همه جا به چشم می‌خورد. هر کسی اجازه دارد. هرچه دلش خواست بکند و هرچه دلش خواست بگوید.

گلاکون: آری، آنچه در این باره از دیگران شنیده‌ایم مؤیّد حرف تست.

سقراط: در این نظام نوبنیان، هر شهروندی شیوهٔ زندگانی خود را چنان ترتیب خواهد داد که متناسب با لذات مطبوع طبعش باشد. نتیجه این می‌شود که در نظام دموکراسی، تنوع افراد خیلی بیشتر از نظام قبلی است و شاید به نظر خیلیها زیباتر از تمام نظامهای دیگر باشد زیرا جامعه‌ای که اکنون به وجود آمده انواع مردم را که خصلتهای گوناگون دارند در برگرفته. بعضیها ممکن است آن را بهترین نظام بدانند، درست مثل زنها و بچه‌ها که وقتی لباس انتخاب می‌کنند پارچه‌های رنگارنگ را بیشتر می‌پسندند تا الوان ساده را. و به هر تقدیر، اگر کسی در انتظار منشور حکومت باشد، نظام جدید بهترین محلّی است برای پیدا کردن آن. در نظام دموکراسی، آنچنان آزادی هست که انواع نمونه‌های حکومت در آن یافت می‌شود. و هرکسی که در خیال تأسیس دولت باشد، چنانکه ما هستیم، شاید صلاحش در این باشد که قبلاً از این شهری که انواع قوانین درآن حکمفرماست دیداری بکند و نمونهٔ دلخواهش را از میان آنها برگزیند.

گلاکون: و نمونه‌های زیادی خواهد یافت برای انتخاب دولت مطلوبش.

سقراط: نیز در این شهری که نظام دموکراسی در آن حکمفرماست، هیچ لازم نیست که انسان، با همه کفایتی که دارد، در مسند قدرت و تحکّم بنشیند، بردیگران اِعمال قدرت کند، یا اینکه تسلیم قدرت ناخوشایند

دیگران بشود. موقعی که جنگی شروع شده و هموطنان به جبهه جنگ رفته‌اند، انسان مجبور نیست حتماً در چنین جنگی شرکت کند یا اینکه به هنگام صلح که همهٔ جنگاوران از میدان جنگ برگشته‌اند نتواند در جایی دیگر، و زیر پرچم حکمرانی دیگر، به عنوان داوطلب بجنگد، مگر اینکه خود مایل به زیستن در صلح و آرامش باشد. در کشوری که چنین نظامی برآن حکمفرماست گرچه ممکن است انسان قانوناً حق احراز مقامات دولتی را نداشته باشد یا اینکه نتواند در دادگاهها در جزء هیئت منصفه بنشیند و رأی بدهد، با اینهمه، اگردلش خواست هردو این سمتها را می‌تواند اشغال کند. بلاتردید زندگانی زیبایی است عجالتاً.

گلاکون: بلاشک، اما همچنان که خودت اشاره کردی، عجالتاً.

سقراط: نیز زیبایی خاصّی هست در آن روحیهٔ عفو و اغماض که مردم نسبت به کسانی که در دادگاهها محکوم شده‌اند نشان می‌دهند. در یک نظام دموکراسی، حتماً به چشم دیده‌ای که شهروندانی که به حبس، مرگ، یا تبعید محکوم شده‌اند چگونه آسوده در خانه‌های خود می‌نشینند یا آزادانه در ملأ عام می‌گردند بی‌آنکه کسی سؤالی یا بازخواستی از آنان بکند. عیناً مثل اشباح افسانه‌ای که در عالم خیال متحرکند ولی در چشم عابران نامرئی. مردم به قدری علّو طبع و صبر و تحمل دارند که در فکر این قبیل چیزهای کوچک نیستند. و نسبت به تمام آن اصول و پرنسیپ‌هایی که ما، به هنگام تأسیس دولت، وضع کردیم بی‌اعتنا هستند. مثلاً آن اصلی که ما قبول داشتیم و می‌گفتیم: در محیطی که در آن بچه به هنگام کودکی میان مظاهر زیبایی بزرگ نشده و دنبال بازیهای معتبر و بی‌ایراد نرفته باشد، فقط یک طبیعت استثنایی و فوق‌العاده می‌تواند شهروندی خوب از آب درآید، این قبیل اصول در نظام دموکراسی زیر پاگذاشته می‌شود و هر کسی، بی‌آنکه کوچکترین اهمّیتی به پیشینهٔ حیاتش داده شود، می‌تواند وارد عرصهٔ سیاست گردد و به مقامات مهم برسد. در این نظام، همین قدر کافی است انسان خود را «دوستدار خلق» یا «پاسدار منافع خلق» بنامد تا بتواند از تمام افتخارات موجود بهره‌مند گردد.

گلاکون: واقعاً نظامی است عالی و باشکوه!

سقراط: به این ترتیب، این قبیل چیزها و نظایرش صفات مشخص کنندهٔ دموکراسی هستند که به حقیقت چیزی نیست جز یکی از انواع خوشایند هرج و مرج! نظامی است که در آن تنوعات فراوان به چشم می‌خورد و تساوی از نوع خاصّش، که شامل حال برازندگان و نابرازندگان هردو می‌شود، درجامعه وجود دارد.

سقراط: حال وضع شهروندی را که تحت تأثیر این نظام تربیت می‌شود درنظر بگیر، یا اگر ترجیح می‌دهی قبلاً منشأ و خاستگاه او را بررسی کنیم، به همان نحوکه در مورد منشأ قوانین این شیوه را به‌کار بردیم؟

گلاکون: تصور می‌کنم اگر قبلاً به منشأ آن رسیدگی کنیم بهتر باشد.

سقراط: مثل این است که در عالم خیال او را می‌بینیم که فرزند یکی از همین اولیگارش‌های توانگر و مال اندوز است که زیرنظر مستقیم پدرش تربیت شده و تمام راهها و روشهای زندگی او را اقتباس کرده است. او، عیناً مثل پدر، در نتیجهٔ همین تربیتی که از دوران کودکی دریافت کرده به آن‌گونه لذایذ جسمانی که هزینه‌اش بیش از سودی است که عاید انسان می‌کند بی‌اعتناست و جلو نفس امّاره را می‌گیرد. منظورم آن نوع لذتهای دنیوی است که معمولاً «لذایذ غیر لازم» نامیده می‌شود. اما پیش از آنکه دامنهٔ بحث را در این‌باره گسترش دهیم، آیا بهتر نیست فرق تمایلات لازم را از غیرلازم روشن سازیم و مثل اشخاصی نباشیم که در تاریکی مناظره می‌کنند؟[۲۳]

گلاکون: لطف کن و این موضوع را قبلاً روشن‌ساز.

سقراط: در نفس ما تمایلاتی هست که نمی‌شود از چنگش خلاص شد. نیز تمایلاتی هست که ترضیه کردنش هیچ ضرری ندارد بلکه ایجاد خیر هم می‌کند. طبیعت ما طوری آفریده شده است که نمی‌تواند از ترضیهٔ این دوگونه میل خودداری کند. لذا، این گونه تمایلات را می‌توان

۲۳. روشن کردن فرق این تمایلات، با توجه به مطالب گذشته و مطالبی که بعداً خواهد آمد، لازم است زیرا در مباحثاتی که صورت می‌گیرد سقراط نشان می‌دهد که فرق سه نوع حکومت: اولیگارشی، دموکراسی، و دسپوتیزم، صرفاً در این است که در اولی تمایلات لازم، در دومی تمایلات غیر لازم، و در سومی تمایلات نامشروع تفوق پیدا کرده و فعال مایشاء اعمال و رفتار فرمانروا شده است.

تمایلات ضروری نامید. امّا، از آن طرف، «تمایلات غیرلازم» نامی است مناسب برای تمام آن شهوات و خواسته‌های نفسانی که اگر از بچگی عادتمان داده باشند خوب می‌توانیم خود را از چنگ آنها خلاص سازیم. این‌گونه تمایلات نفعی به حال انسان ندارد، که سهل است گاهی تولید زیان هم می‌کند. بگذار ماهیّت هرکدام از آنها را با ذکر مثالی روشن سازم: تمایلی را که انسان را وادار می‌کند غذای ساده (در حد کافی) میل کند ـ مثلاً صرف نان و گوشت برای اینکه صحت و تندرستی بدن حفظ شود ـ می‌توان «میل لازم» نامید. در مورد اکل نان ضرورت مضاعف است چون نه تنها قوت مزاج ما را حفظ می‌کند بلکه خوردنش برای ادامهٔ حیات لازم است. اما خوردن گوشت فقط به این دلیل لازم است که انسان را در وضع جسمانی خوب نگاه دارد، وگرنه نخوردنش لطمه‌ای به حیات نمی‌زند. از این دو فقره مأکول لازم که بگذریم، چیزهای زیادی هستند که نفس طالب آنهاست ولی هیچ‌کدام ضرور نیستند. خیلیها هستند که اگر در سنین کودکی تمرین دیده باشند براحتی می‌توانند از این‌گونه چیزها صرف‌نظر کنند و هیچ زیانی نبینند. ترضیهٔ این‌گونه «تمایلات غیرلازم» نه تنها به جسم انسان بلکه به هوش، ذکاوت، و قوهٔ انضباطش نیز لطمه می‌زند، در حالی که ترضیهٔ «تمایلات لازم» سودمند است چون‌که انسان را در انجام کارهایش کمک می‌کند. عین این تفاوت میان لازم و غیرلازم را در مورد تمایلات شهوانی و بقیهٔ چیزها نیز می‌توان قائل شد.

گلاکون: آری چنین است.

سقراط: اگر به خاطرت باشد چند لحظه پیش که داشتیم از زنبوران نیشدار در جامعه صحبت می‌کردیم، منظورمان کسانی بودند که تحت سیطرهٔ تعداد زیادی از شهوات و تمایلات غیر لازم قرار دارند و از این حیث کاملاً برعکس اولیگارش‌های خسیس و مال اندوز هستند که «تمایلات لازم» را بر «تمایلات غیر لازم» ترجیح می‌دهند. حال می‌توان به قهقرا برگشت و شرح داد که چگونه شهروند اولیگارش به شهروند دموکرات تبدیل می‌شود. تصور می‌کنم این تحول معمولاً بدین شکل صورت می‌گیرد: مردی جوان از طبقهٔ اولیگارش‌ها که در خانواده‌ای زمخت و بی‌فرهنگ و مال‌اندوز بارآمده، موقعی که کامش با

شیرینی عسلهایی که زنبوران تولید کرده‌اند آشنا شد و با آن مخلوقات محیل و خطرناک که خوب می‌دانند چگونه انواع مختلف لذتها و خوشگذرانیها را در اختیارش قرار دهند پیوند آشنایی بست، خمیرهٔ اولیگارشی روحش کم‌کم شروع می‌کند به خمیرهٔ دموکراسی تبدیل شود. آن انقلابی که در جامعهٔ اولیگارشی روی داد، چنانکه دیدیم، به این ترتیب حاصل شد که از آن دو جناح رقیب که در جامعه به وجود آمده بود یکی از خارج استمداد کرد و به کمک نیروهای خارجی برجناح مخالف پیروز شد. به همین ترتیب، در مبارزه‌ای که در درون خلقت این شهروند جوان میان امیال مختلف درگرفته، یکی از تمایلات درونی وی از تمایلات متجانس بیرون کمک می‌گیرد و اگر مقاومت جناح اولیگارشی (در زوایای روح وی) با نصایح پدر یا سرزنشهای دوستان تقویت شد، جناحهای مخالف بزودی در درونش شروع به جنگ می‌کنند. در بعضی موارد، مصالح دموکراتیک در مقابل مصالح اولیگارشی مغلوب و تسلیم می‌شود، به این معنی که احساسی از شرم و خجلت جای پای خود را در درون مرد جوان محکم می‌کند، برخی از تمایلات جوشنده سرکوب می‌شوند، برخی دیگر از قلمرو درون رانده می‌شوند، تا اینکه سرانجام نظم و آرامش برقرار می‌گردد.

گلاکون: آری این چیزها گاهی اتفاق می‌افتد.

سقراط: اما دوباره، شاید به این علّت که پدر نمی‌دانسته چگونه فرزندش را تربیت کند، گروهی دیگر از تمایلات، شبیه به همان تمایلاتی که موقتاً از عرصهٔ درون رانده شده‌اند، مخفیانه رشد می‌یابند تا اینکه شماره‌شان بالا می‌رود و قدرت و تواناییشان زیاد می‌شود. و در این وضع روانی جدید، نیروهای سرکوب شده باز به حرکت در می‌آیند و مرد جوان را دوباره به جرگهٔ دوستان قدیم برمی‌گردانند و باعث می‌شوند که او باب معاشرت مخفیانه را با آنها باز کند. این موفقیت جدید (در منحرف کردن شهروند جوان) باعث می‌شود که نیروهای اغواگر درون بیش از پیش تقویت شوند، دامنه فعالیت خود را گسترش دهند، و سرانجام در لحظه‌ای مناسب که درهای شبستان روح باز است و محافظی در حول و حوشش دیده نمی‌شود آن را تسخیر کنند. این محافظان وفادار همانهایی هستند که افکار آفریدگانی را که مورد

عنایت خدایان هستند از گزند افکار مسموم حفظ می‌کنند و فقط موقعی خود را کنار می‌کشند که خدایان اراده کرده باشند افکار آن آفریده را مسموم و منحرف سازند. این پاسداران باوفای ضمیر، که عبارتند از دانایی، مسلک صحیح، و افکار سالم، در لحظه‌ای که شبستان روح مرد جوان به تصرف نیروهای حضم درمی‌آید هیچ‌کدام در سنگر نگهبانی خود نیستند و قلعهٔ روح، با درهای باز، در معرض حملهٔ افکار باطل و گستاخ قرار داد. به این ترتیب شهروند جوان دوباره به جرگهٔ ملخ‌خواران و هرزه‌گران می‌پیوندد و سرنوشت خود را آشکارا با آنـان پـیوند می‌دهد. اگر اعضای خانواده‌اش که معتقدات کهن خود را همچنان حفظ کرده‌اند نیروهایی ــ به صورت پند، شماتت، سرزنش ــ برای حمایت از قوای درونی وی بفرستند تا صفات امساک و پرهیز از اسراف را در قلعهٔ وجودش تقویت کنند، نیروهای اِفسادگر که زودتر جنبیده و قلعهٔ شاهانه روح را تسخیر کرده‌اند، درهای آن را به روی نیروهای گسیل شده می‌بندند، و حتی حاضر نمی‌شوند با دوستانی که می‌خواهند پندهای پدرانه درگوش وی بخوانند وارد بحث و گفت و گو گردند. در جریان اصطکاک درونی میان این دو نیروی رقیب ــ نیروهایی که می‌خواهند از شبستان وجودی دفاع کنند و قوایی که می‌خواهند آن را به تصرف در آورند ــ نیروهای دشمن پیروز می‌شوند و قلعهٔ روح مردجوان را تسخیر می‌کنند. پس از ختم این کشمکش درونی که منجر به شکست نیروهای مقاوم می‌گردد، صفات پسندیدهٔ دوشین ــ تواضع، اعتدال، کف نفس ــ همگی مورد اهانت قرار می‌گیرند و جزء صفاتی شمرده می‌شوند که نشان دهندهٔ ضعف روحی یک نادان عاری از صفات مردانگی هستند!

قوای پیروز، همهٔ این نیروهای مغلوب شده را از شبستان ضمیر بیرون می‌رانند و جای آنها را به انبوهی از تمایلات غیر لازم و بیهوده می‌سپارند که اینان نیز، به نوبهٔ خود، احساسات و تمایلات درونی آن مرد جوان را عوض می‌کنند، اعتدال و صرفه‌جویی را بکلی از اقلیم درونی وی اخراج و ادعا می‌کنند که این صفات دور انداخته شده چیزی نبوده‌اند جز خسّت فرومایگان!

به این ترتیب، نیروهای پیروز قلعهٔ ضمیر آن جوان بدبخت را مسخر

می‌سازند و سپس، مثل اینکه می‌خواهند روحش را تطهیر کنند تا به اوج سماوات عروج کند، تمام شبستانها و شبکه‌های آن را از صفات نیک و مقاوم می‌زدایند تا دیگر به مقاومتی برخورد نکنند. اینک دیگر مانع و رادعی به جا نمانده و راه پیشروی نیروهای مهاجم به سوی هدف باز شده است. هرج و مرج، آزادی بی‌بندو بار، اتلاف مال، گستاخی و پررویی همگی به شکل مواهب آسمانی (رebایندگان تاج افتخار) در می‌آیند و نامهای تملق آمیز به آنها داده می‌شود. اسم تکبر را تربیت خوب و اصیل، اسم هرج و مرج را آزادی، نام اتلاف مال را شکوه و عظمت، و نام گستاخی و پرویی را جربزهٔ مردانگی می‌گذارند. آیا این تشریحی که من کردم تشریحی عادلانه از وضع انقلابی که لجام تمایلات مضّر و غیر لازم را می‌گسلد نیست؟ مقصودم انقلابی است که همهٔ آن تمایلات مضّر را آزاد می‌گذارد تا به دلخواه خود عمل کنند و خصال و معتقدات مرد جوانی را که از برکت تربیت سابقش فقط در فکر ارضای تمایلات لازم بود به خط ارضای تمایلات غیرلازم بکشانند؟

گلاکون: راست گفتی و وضع جوانی را که نحوهٔ زندگانیش عوض شده و از خط ارضای، تمایلات لازم به مسیر ترضیهٔ تمایلات غیر لازم افتاده با جملاتی جاذب و جاندار شرح دادی.

سقراط: از لحظه‌ای که روح وی دگرگون شد، همان‌اندازه دقّت، کوشش، و پول برای نیل به تمایلات غیرلازم صرف خواهد کرد که سابقاً برای تامین امیال لازم می‌کرد. اگر سعادتش یاری کند و نگذارد که وی تمام حدود و مرزهای زندگی سابق را پشت سربگذارد، آن آشوب درونی که باعث شده بود روحیه‌اش دگرگون گردد، ممکن است به مرور زمان که سنّش بالا می‌رود از جوشش و غلیان بیفتد. آن‌وقت شاید به این فکر بیفتد که پاره‌ای از فضایل تبعید شده را دوباره به اقلیم وجود فرا خواند و به وضعی که باعث تسلیم شدن قلعهٔ نفس در مقابل امیال و شهوتهای آتشین شده بود پایان بخشد.

از این لحظه به بعد، او سعی خواهد کرد تمام لذات نفسانی را در حد مساوات رعایت کند و حصّهٔ هیچ‌کدام را به نفع دیگری پامال نسازد. سیاست حکومت بر نفس، در نظر وی، اکنون چیزی نیست جز ارضای هرکدام از خواسته‌های درون در حد مساوی، و دادن زمام ارادهٔ روح به

دست خواسته‌ای بخصوص تا اینکه خود را ترضیه کند و سپس کنار برود تا جا برای خواستهٔ دیگر بازگردد. موقعی که به گوش وی می‌خوانند که انسان باید برای پاره‌ای از لذات و تمایلات درونیش، از این جهت که معلول انگیزه‌های والاتری هستند، ارزش بیشتری قائل گردد، و پاره‌ای دیگر از همان تمایلات را که از منابعی پست و نامطلوب برمی‌خیزند سرکوب و مقید سازد، عکس‌العملش در مقابل این اندرز صواب، بستن دروازه‌های روح به روی پیام آوران حقیقت است و جوابش به آنها، در حال تکان دادن سر، این است که هیچ کدام از امیال درون تفوقی بر دیگری ندارد و هرکدام باید به نوبه خود سیر و ترضیه شود. دقایق عمرش بدین گونه سپری می‌شوند که هرکدام از خواسته‌های درونی را که در لحظه‌ای مساعد سربلند کرده ترضیه می‌کند و سپس برای ارضای خواسته‌ای دیگر، موقعی که نوبتش رسید، آماده می‌شود. به این جهت، لحظه‌ای هوس باده‌گساری می‌کند، لحظه‌ای دیگر دلش می‌خواهد نغمهٔ موسیقی بشنود، و لحظه‌ای هم می‌رسد که از تمام این لذتها سیر می‌شود و دلش می‌خواهد مثل زاهدان عزلت‌گیر فقط به پاره‌ای نان خشک و جرعه‌ای آب اکتفا کند. یک روز به تمرینات سخت بدنی مشغول می‌شود، روز دیگر هیچ کاری انجام نمی‌دهد، و روز سوم تمام وقتش را بظاهر صرف مطالعه و دانش‌اندوزی می‌کند. گاهگاهی این فکر بر سرش می‌زند که پا به میدان مبارزات سیاسی بگذارد و با این هدف در مجمع عمومی شهر ناگهان از جا برمی‌خیزد و هر آنچه به ذهن و زبانش گذشت به عنوان نطق تحویل شنوندگان می‌دهد. یا اینکه کسی را که مورد تحسین و ستایشش هست سرمشق قرار می‌دهد و می‌کوشد که به پای وی برسد. این مردی که سرمشقش قرار گرفته ممکن است سرداری معروف باشد یا اینکه ثروتمندی باشد که به کمک مال و مکنت کلانش به پایگاهی والا رسیده است. سخن کوتاه: زندگانی چنین شهروندی تابع هیچ‌گونه نظم و قاعدهٔ معینی نیست، و هیچ حاضر نیست این نوع زندگی را که در نظرش مطبوع، آزاد، و آمیخته به خوشبختی است با زندگانی دیگری عوض کند.

گلاکون: تشریحی که از وضع این شهروند کردی آینهٔ تمام نمای زندگانی کسانی است که شعارشان چیزی جز استفادهٔ بی‌بند و بار از آزادی و برابری نیست.

سقراط: آری، و صفات و خصوصیات اخلاقیش نیز تمام آن تنوعات گوناگون را که ما در نظام دموکراسی به آن برخورد کرده‌ایم منعکس می‌سازد. خبرهای زندگانی وی همان اندازه متنوع و گوناگون است که قوانین حاکم بر نظام دموکراسی. همچنان که بسیاری از مردان و زنان ممکن است نظامی را که آزادی بی‌بند و بار در اختیارشان گذاشته بپسندند، کسانی نیز پیدا می‌شوند که چنین شهروندی را که محصول کامل و برجستهٔ همان نظام است بستایند.
به هر تقدیر، تصور می‌کنم شهروندی را که خصوصیاتش شرح داده شد بتوان شهروند دموکرات نامید.
گلاکون: می‌شود او را چنین نامید و من کاملاً با نظرت موافقم.

۴. دسپوتیزم (حکومت فرمانروای خودکام)

یونانیان قدیم به مردی که اعتنا به قانون نداشت و با استبداد و خود کامگی مطلق حکومت می‌کرد، تیران[۲۴] می‌گفتند. اما این کلمه، در آن زمان، هرگز مفهومی شوم و ناخوشایند از آن نوع که کلمه مترادفش «دیکتاتور» در زمان ما پیدا کرده است نداشت.
حاکم مستبد یونانی، گاهی مردی بود مانند پیزیس‌تراتوس[۲۵] که شخصیتی رئوف و پدرانه داشت و از حقوق شهروندان عادی در مقابل اشراف زمیندار دفاع می‌کرد. اما در همان تاریخ هم، مثل زمان ما، صحّت کلام لرد اکتن محرز بود که می‌گوید: «هر نوع قدرتی فاسد کننده است و قدرت مطلق مطلقاً فاسد می‌کند.»
با اینکه خود افلاطون چندان احترامی برای آزادی بی‌بند و بار که آن را آزادی دموکراتیک می‌نامید قائل نبود، چنان نفرتی از حکومت خودکامه داشت که هیچ دموکراتی نمی‌توانست از این حیث با او برابری کند. مفهوم حکومت خودکامه در نظرش چیزی جز غلبه ظلم بر عدل نبود، و آن آزادی نشئت گرفته از عقل را که وی به آن اعتقاد داشت مطلقاً نفی می‌کرد.
به عقیدهٔ افلاطون، آنارشیسم دموکراتیک (هرج و مرج ناشی از آزادی لجام

۲۴. Tyrant، در اینجا تلفظ فرانسوی این کلمه را که با مذاق ایرانی سازگارتر است به کار برده‌ام. تلفظ انگلیسی آن «تایرنت» است.

25. Peisistratus

گسیخته) وقتی که به حد افراط رسید، جامعه را به سه طبقه متمایز تقسیم می‌کند: طبقهٔ «سرخوردگان» که مال و هستی خود را در نتیجهٔ اسراف و خوشگذرانی از دست داده‌اند، طبقهٔ «سرمایه داران» که آهسته و بی‌سر و صدا مشغول انباشتن ثروت هستند و، بالاخره، انبوه توده‌های عادی که سرگرم کشاورزی در مزارع کوچک خود در حومهٔ شهرها هستند و کوچکترین علاقه‌ای به سیاست ندارند.

از میان زنبوران نیشدار جامعه (طبقهٔ فقرا و تبهکاران) گروهی که هیچ‌گونه اعتقاد به اصول اخلاقی ندارند بر علیه مالکیت قیام می‌کنند، و حملهٔ آنها باعث می‌شود که سرمایه‌داران، برای حفظ منافع خود، متحد گردند و حزب مرتجعان را تشکیل دهند. در قبال چنین وضعی، تودهٔ مردم نیز قهرمانی از میان خود انتخاب و او را مأمور می‌کنند که توطئهٔ سرمایه‌داران را در هم شکنند. اما مقدر چنین است که این «قهرمان خلق» که از بادهٔ قدرت سرمست شده و مزهٔ خون را چشیده است تبدیل به گرگی گردد که نه تنها دشمن هم میهنان خود بلکه دشمن خلق عالم است.

قهرمان نوظهور ما پس از مدتی فرمانروایی، به بهانهٔ اینکه جانش در خطر است از مردمی که او را به این پایگاه رسانده‌اند درخواست می‌کند که عده‌ای محافظ و پاسدار در اختیارش قرار دهند و این خواستهٔ وی پذیرفته می‌شود. اما به محض اینکه نیروی اختصاصی خود را از همین گروه پاسداران تشکیل داد، زمام قدرت مطلق را در دست می‌گیرد و همان مردمی را که منشأ قدرتش بودند به سطح بندگان تنزل می‌دهد. تشریحی که افلاطون در رسالهٔ جمهور از نحوهٔ به قدرت رسیدن فرمانروایان خودکام می‌کند، بیشتر شیوهٔ تفکر باطنی او را نشان می‌دهد، و گرنه تیران‌های یونان باستان هیچ‌کدام از این راهی که او تشریح می‌کند به قدرت نمی‌رسیدند. من باب مثال، در شهر آتن حکومت خودکامهٔ پیزیس‌تراتوس قدرت اشراف زمیندار را در هم شکاند و راه را برای استقرار دموکراسی باز کرد. اما از آن طرف، این حقیقت هم به جای خود باقی است که در همان یونان باستان، حکومت دموکراسی گاهی زمینه را برای ظهور حکومت استبدادی هموار می‌ساخت، چنانکه در زمان خود افلاطون این وضع در سیراکوس پیش آمد.

در بخشی از رسالهٔ جمهور که راجع به این موضوع ــ نحوهٔ پیدایش فرمانروایان خود کام و طرز حکمرانی آنها ــ صحبت می‌شود، افلاطون وضع فلاکتباری را که حکمران مستبد با کشتن مخالفان و رقبای احتمالی برای خود ایجاد کرده است شرح و نشان می‌دهد که برای مصاحبت چنین فرمانروایی اکنون جز مشتی اوباش و اجامر باقی نمانده است و تودهٔ مردم نیز که روزگاری پشتیبانش بودند، پس از کشف این حقیقت

که وی با خدعه و نیرنگ یوغ بندگی برگردنشان زده است، با منتهای نفرت و انزجار از پیرامونش متفرق شده‌اند.

موقعی که وضع جامعه را با وضع شهروندی که در آن زندگی می‌کند مقایسه می‌کنیم می‌بینیم که در قلمرو ضمیر این شهروند مفهوم دسپوتیزم چیزی جز این نیست که از میان امیال و شهوتهای نامشروع یکی از آنها که وجودش، حتی در اشخاص نیک نفس و محترم، فقط در عالم خواب افشا می‌شود بر تمام تمایلات دیگر چیره شده و آنها را تحت تسلط خود آورده است.

شهروند دموکرات موقعی که مرتکب اشتباه شد و تصمیم گرفت به تمام خواسته‌ها و تمایلات درونیش حق متساوی عطا کند، از تشخیص نتیجهٔ اشتباهش غافل ماند که وقتی زنجیرهای نهی گسسته شدند و امیال درونی انسان آزادی عمل یافتند که هر طور دلشان خواست خود را ترضیه کنند، اعتدال روان در نتیجهٔ نمو شهوتی بسیار قوی که تمام عناصر دیگر را بتدریج در قید و بند می‌کشد به آسانی از بین می‌رود.[۲۶]

به این ترتیب، سرانجام تصویر مردی که مفهوم کامل بی‌عدالتی است تکمیل می‌گردد، به نحوی که می‌توان آن را درکنار تصویر فرمانروای حکیم که مظهر دادگری است قرار داد و هر دو را با هم سنجید. فراموش نکنیم که در سیستم فکری افلاطون نظام دموکراسی موقعی سقوط می‌کند و جای خود را به استبداد می‌سپارد که استفادهٔ شهروندان از آزادی به مرز لجام گسیختگی و شیوع هرج و مرج رسیده باشد.

مکالمه سقراط وگلاکون درباره دسپوتیزم (استبداد)

سقراط: اکنون باید بپردازیم به شرح آخرین نوع حکومت که بیش از تمام حکومتهای دیگر مورد ستایش همگان است، نیز، به توصیف صفات و خصوصیات مردی که زمام قدرت را در چنین حکومتی به دست دارد، یعنی به شرح نظام خودکامگی (دسپوتیزم) و فرمانروای خودکام (دسپات).

نخست بررسی کنیم و ببینیم دسپوتیزم چگونه آغاز می‌گردد؟ در اینکه

۲۶. در این قسمت از رسالهٔ جمهور افلاطون کلمهٔ «شهوت» را در مفهوم عام آن به کار می‌برد که به انواع مختلف شهوت: شهوت مال اندوزی، شهوت تحکّم بردیگران، شهوت قتل، شهوت اکل و شرب، و بالاخره شهوت جنسی اطلاق شدنی است.

چنین حکومتی از بطن دموکراسی بیرون می‌آید جای تردید نیست، و حقیقتی است کم و بیش واضح، منتها باید این نکته را کشف کرد و دید آیا نحوهٔ گذر از دموکراسی به دسپوتیزم درست همان است که در مبحث انتقال قدرت از اولیگارشی به دموکراسی صورت گرفت، یا اینکه این دو با هم تفاوت دارند؟ هنگام بحث دربارهٔ اولیگارشی دیدیم که این حکومت به دست کسانی ایجاد شد که دنبال هدف خاصی در زندگی بودند، به این معنی که کار خیر در نظرشان چیزی جز تحصیل ثروت نبود و این حرص سیری‌ناپذیر برای پول درآوردن و پول جمع کردن، به حدی که تمام مسئولیتهای دیگر زندگی در قبال عشق‌ورزی به مال از چشم بیفتد و فراموش بشود، باعث شد که اولیگارشی از بین برود و دموکراسی جانشینش گردد.

اکنون باید دید در انتقال قدرت از دموکراسی به دسپوتیزم نیز عین این وضع پیش میاید، به این معنی که نظام دموکراسی نیز در نتیجهٔ حرص و طمع شهروندان برای رسیدن به هدفی که آن را «غایت الخیر» می‌دانند از بین می‌رود یا اینکه سقوطش معلول علل و عواملی دیگر است؟

گلاکون: منظورت از عبارت «غایت‌الخیر» که در این مورد به کار می‌بری چیست و چه کیفیتی را در نظر داری؟

سقراط: منظورم آزادی است. چون در کشوری که با نظام دموکراسی اداره می‌شود اگر همین سؤال را پیش شهروندان آن کشور مطرح سازی، جواب خواهی شنید که «تملّک آزادی» شریفترین نوع مالکیت است، غایت‌الخیر است، و بالاتر از آن موهبتی قابل تصور نیست. به عقیدهٔ آنها کشوری که دموکراسی در آن حکمفرماست، تنها کشوری است که برای زندگی آزادگان متناسب است و با اخلاق و انتظارات آنها می‌سازد.

گلاکون: راست می‌گویی و ما غالباً چنین حرفهایی را از دهن طرفداران دموکراسی می‌شنویم.

سقراط: بسیارخوب. پس در این صورت، چنانکه داشتم می‌گفتم، پیدایش یک نوع اشتهای سیر نشدنی برای تمتع از آزادی، به نحوی که تمام وظایف دیگر شهروندان را تحت‌الشعاع سازد، ممکن است باعث تحول نظام دموکراسی گردد و شهروندان را وادار کند که یکدل و یکزبان خواستار حکومت خودکامه گردند. در دولتی که با نظام دموکراسی

اداره می‌شود، زمام قدرت ممکن است به دست رهبرانی بی‌پرنسیپ بیفتد که حاضرند برای جلب رضایت عوام‌الناس آن قدر شراب آزادی به حلقشان بریزند که همه‌شان مست و لایعقل گردند، و در آن حال مستی علیه هرگونه قید و بندی که جلو کارهای ناپسندشان را بگیرد قیام کنند و از رهبران خود بخواهند که این‌گونه قید و بندها را مطلقاً از بین ببرند و آزادی بی‌بند و بار در اختیارشان بگذارند. حال اگر رهبران آنها، به علّت دوراندیشی و پیش‌بینی خطراتی که از این رهگذر عاید جامعه می‌شود، حاضر به قبول خواستهٔ عوام‌الناس، یعنی اعطای آزادی لجام‌گسیخته به آنها، نشدند آن‌وقت مورد تنقید و نفرت توده‌های جاهل قرار می‌گیرند. و چون کار به اینجا کشید، اینان (توده‌های جاهل و لجام گسیخته) فرمانروایان خود را به عنوان «مشتی اولیگارش‌های لعنتی» از مسند قدرت برکنار و مجازات خواهند کرد و آن دسته از شهروندان معقول را که هنوز به حفظ حرمت قانون پابندند به عنوان «افرادی جبون و بی‌مصرف» که زنجیرهای رقیّت خود را عاشقانه می‌بوسند مورد توهین و استهزا قرار خواهند داد. ستایشهای بیکران و افتخارات بیشمار، چه در انظار عموم و چه در محافل خصوصی، نثار آن عده از حکمرانان و اتباع کشور خواهد شد که هرکدام به شیوهٔ معکوس عمل می‌کنند: فرمانروا نقش فرمانبر را ایفا می‌کند و فرمانبر نقش فرمانروا را ! و در چنین کشوری روحیهٔ آزادی ممکن است به اوج غلو و افراط برسد و تبدیل به هرج و مرج گردد.

گلاکون: پیدایش چنین وضعی به حقیقت اجتناب‌ناپذیر است.

سقراط: این نوع آزادی بی‌بند و بار کم‌کم از محیط جامعه به درون خانه‌ها سرایت می‌کند، به حدی که حتی حیوانات هم دچار بیماری هرج و مرج می‌گردند. طرز رفتار والدین شبیه رفتار بچه‌ها می‌شود و طرز رفتار بچه‌ها شبیه آن والدین. پدران از پسران می‌ترسند و پسران کوچکترین احترامی برای پدران قائل نیستند و اسم این بی‌احترامی را «حق آزادی اولاد» می‌گذارند. شهروندان قدیمی، اجنبیان مقیم کشور، و مهاجران تازه وارد همگی از حقوق و امتیازات متساوی برخوردار می‌شوند و بیگانه خود را با صاحبخانه برابر می‌شمارد!

حال بیاییم سر مسائل کوچکتر: آموزگاران بزدل از شاگردان خود می‌ترسند و به آنها تملق می‌گویند و شاگردان جری شده آموزگاران خود را دست می‌اندازند و به آنها ریشخند می‌زنند. به طور کلی، جوانان از رفتار اشخاص مسّن تقلید می‌کنند، به مناقشه با آنها می‌پردازند، و هیچ حاضر نیستند به اوامر بزرگترها، گوش دهند. در حالی که بزرگترها، از ترس اینکه مبادا متهم به اجحاف و تحمیل اراده بر کوچکترها گردند، از رفتار همان کوچکترها تقلید می‌کنند، در شوخیهای آنها سهیم می‌شوند، و به تفریحاتی که شایستهٔ سّن جوانهاست دست می‌زنند. و این آزادی مطلوب عوام‌الناس موقعی به اوج خود می‌رسد که غلامان و کنیزان زرخرید همان اندازه خود را آزاد احساس می‌کنند که خداوندان و صاحبان آنها! ــ راستی نزدیک بود تذکر این نکته را فراموش کنم که این روحیهٔ «آزادی بی‌بندو بار» اثرات خود را در روابط متقابل مردان و زنان نیز می‌بخشد.

گلاکون: خوب می‌توان گفتهٔ اشیل را شاهد مطلب قرار داد و آن حرفی را که در این مورد خواه ناخواه به ذهن خطور می‌کند بر زبان آورد.

سقراط: مسلماً، چون خودم آن را بی‌پرده بیان خواهم کرد. تا کسی به چشم خود ندیده باشد نمی‌تواند باور کند که میزان تمتّع حیوانات از آزادی چقدر در نظام دموکراسی از نظامهای دیگر بیشتر است. من باب مثال، سگهای ماده طوری رفتار می‌کنند که گویی ضرب‌المثل «مثل کدبانو، مثل کلفت» دربارهٔ آنها وضع شده است. اسبها و الاغها هم کم‌کم عادت می‌کنند از وسط خیابان با همان بی‌قیدی و تشخّص آزادگان حرکت کنند و به هرکسی که جلوشان آمد و کنار نرفت تنه بزنند. انسان وقتی دقت می‌کند می‌بیند روحیهٔ آزادی از در و دیوار شهر می‌بارد!

گلاکون: ای سقراط، هیچ نیازی نیست که تو این مطالب را برایم بازگویی، چون غالباً موقعی که عازم شهر بوده‌ام به همین وضع برخورد کرده و ناراحتی حاصل از آن را به طور ملموس تجربه کرده‌ام.

سقراط: حال، موقعی که تمام این موارد را در کنار هم بگذاریم خودت نتیجه را به چشم خواهی دید: شهروندان که از بادهٔ «آزادی» سرمست شده‌اند، چنان حساسیتی نسبت به این موضوع پیدا می‌کنند که کمترین کنترل و انضباط را نوعی زورگویی که ابداً قابل تحمل نیست

تلقی می‌کنند و چون عزم راسخ دارند که تن به فرمان هیچ اربابی ندهند بتدریج قانونهای کشور را نیز ــ چه مکتوب، چه نامکتوب ــ به چشم اربابان بالا سر نگاه می‌کنند و تصمیم می‌گیرند همهٔ آنها را ندیده بگیرند.

گلاکون: درست است و کسی بهتر از خودم از این حقیقت آگاه نیست.

سقراط: و این، عقیدهٔ من، همان وضعی است که باید آن را به‌منزلهٔ بذر نهال خودکامگی تلقی کرد.

گلاکون: بواقع چنین است. حال بگو ببینم مرحلهٔ بعدی چیست و چگونه شروع می‌شود؟

سقراط: در مرحلهٔ بعدی، همان مرضی که اولیگارشی را از پای در آورد دوباره آغاز می‌شود و قدرت تخریبش خیلی بیشتر است، زیرا آن آزادی بی‌بند و بار، و لجام گسیختگی اجتماعی که در دموکراسی هست نطفهٔ بیماری را بسرعت رشد می‌دهد. حقیقت این است که هر عمل افراطی عکس‌العملی دارد و این عکس‌العمل شدتش از خود عمل کمتر نیست. به همان نحو که فصول، گیاهان، و جانوران در مقابل هر واقعهٔ افراطی عکس‌العمل افراطی نشان می‌دهند، نهاد حکومت نیز در معرض چنین خطری هست، به این معنی که غلو در آزادی سبب می‌شود که مردم از آن متنفر گردند و به شق افراطی قضیه که عبارت است از پذیرفتن یوغ عبودیت محض و قبول اوامر فرمانروای خودکام تمایل پیدا کنند. به عبارت دیگر، تنها نتیجهٔ گسترش بی‌حد دامنهٔ آزادی در یک نظام دموکراسی، ایجاد وضعی است که در آن فرمانروایی خودکام که برای اعمال قسی‌ترین شیوه‌های حکومت آفریده شده است ظهور می‌کند و اتباع کشور را به زنجیر عبودیت محض می‌کشد. اما فکر می‌کنم که ما کم‌کم داریم از سؤال اصلی دور می‌شویم. چون، اگر اشتباه نکرده باشم، تو داشتی دربارهٔ ماهیت مرضی که عارض دموکراسی می‌شود و او را هم به حال اولیگارشی می‌اندازد از من سؤال می‌کردی. این طور نبود؟

گلاکون: چرا، همین‌طور بود.

سقراط: آنچه من در ذهن داشتم و می‌خواستم بیان کنم وضع خراجان بیکار و خوشگذران بود که میان آنها کسانی که روحیه بیباک‌تری دارند

مقام رهبری را اشغال می‌کنند و دیگران را به دنبال خود می‌کشانند. اگر به خاطرت باشد، ما این‌گونه رهبران را به زنبورهای نیشدار تشبیه کردیم و گفتیم که زنبوران بی‌نیش آن گروه از پیروان آنها هستند که جرئت و جسارتی در حد رهبران خود ندارند. مع‌الوصف، در هر جامعه‌ای که این دو گروه پیدا شوند، کار آن جامعه مختل می‌گردد، همچنان که بلغم و صفرا عین این اختلال را در قلمرو بدن ایجاد می‌کند. به این دلیل، لازم است که قانونگذار، که او هم نوعی پزشک است منتها پزشک امراض سیاست، تدابیر اصلی را برای از بین بردن عناصر مهلک اتخاذ کند و از این حیث مثل زنبوربان دور اندیش باشد که می‌کوشد از ظهور زنبوران نیشدار در کندوی عسل جلوگیری کند و، لااقل، اگر در این کوشش کامیاب نشد، آن قسمت از کندو را که به تصرف نیشداران در آمده است بکند و دور بیندازد زیرا خود بهتر می‌داند که اگر این کار را نکند هم کندو و هم زنبوران عسل هر دو از بین خواهند رفت.

گلاکون: کاملاً درست است.

سقراط: پس برای اینکه سیمای قضیه را روشنتر ببینیم، بگذار فرض کنیم که اقلیم دموکراسی به سه‌قسمت تقسیم شده، کما اینکه به حقیقت هم چنین است. قسمت اول تشکیل شده است از زنبورانی که هم‌اکنون وضعشان را شرح دادم. در یک نظام دموکراسی این گروه که با یک روحیّه تمتّع بی‌قیدو شرط از آزادی بار آمده‌اند، از حیث شماره نه تنها از گروه نظیرشان در اولیگارشی چیزی کم ندارند بلکه هم تعدادشان و هم قدرت و انرژیشان از آنها بیشتر است. زیرا فراموش نکنیم که این سنخ افراد، تحت نظام اولیگارشی، همیشه مورد تحقیر بودند و مقامات مهم مملکتی هرگز به آنها داده نمی‌شد. و همین نداشتن تجربه در فن حکومت، باعث می‌شد که همیشه در حال ضعف و ناتوانی بمانند. اما در نظام دموکراسی وضع متفاوت است زیرا همین اشخاص که در نظام اولیگارشی تحقیر می‌شدند، اکنون تقریباً تمام کرسیهای رهبری را (به استثنای چند مقام معدود) اشغال کرده‌اند. پرشوقترین افراد این گروه دائماً سخنرانی می‌کنند، کارهای مملکتی را انجام می‌دهند، در حالی که زنبوران دیگر (که قدرت و انرژی اینان را ندارند) در صندلیهای پیرامون نشسته‌اند، صدای وِز وِز تمجیدشان بلند

است، و هدفشان این است که نگذارند حرفهای مخالفان به گوش تماشاچیان برسد. به این ترتیب، ادارهٔ اقلیم دموکراسی کم و بیش در انحصار این عده (زنبوران نیشدار جامعه) است.

گلاکون: کاملاً درست است.

سقراط: در این ضمن، یک گروه ثانوی به طور ثابت و مستمر در حال ظهور از میان انبوه توده‌ها هستند. در هر کشوری که در آن هدف نهایی شهروندان تحصیل پول و انباشتن ثروت باشد، آنهایی که پشتکارشان بیشتر است به‌طبع ثروتشان نیز بیشتر است. در اینجا منبعی راحت برای پول درآوردن هست که زنبوران نیشدار مقدار زیادی عسل (ثروت) از آن به دست می‌آورند.

گلاکون: بلاشک باید چنین باشد. چون از کیسهٔ مرد فقیر، هرقدر هم فشارش دهند،چیزی عاید نمی‌شود.

سقراط: تصور می‌کنم این گروه را توانگران می‌نامند و از آنهاست که زنبوران نیشدار مایهٔ حیات خود را تحصیل می‌کنند.

گلاکون: آری چنین است.

سقراط: طبقهٔ سوم «انبوه خلق» است که شامل تمام دهقانان می‌شود. اینان سرگرم زراعت در زمینهای کوچک خود هستند، ثروتشان بسیار کم است، و کوچکترین علاقه‌ای به سیاست ندارند. در یک نظام دموکراسی افراد این طبقه از تمام طبقات دیگر بیشترند و اگر دور هم جمع شوند و تشکّل یابند قدرتشان رقیب ندارد.

گلاکون: حرف تو، ای سقراط، درست است. اما توجه داشته باش که این طبقه غیرممکن است دور هم گرد آیند مگر اینکه از عسل کندو مقداری هم به عنوان حصّه برای آنها منظور گردد.

سقراط: البته که منظور می‌شود، منتها به این ترتیب: رهبرانی که اموال توانگران را مصادره کرده‌اند همان اموال ضبط شده را میان اینان، توده‌های بی‌چیز، تقسیم می‌کنند به شرطی که حصّه اصلی را همیشه خودشان داشته باشند.

در این ضمن، توانگرانی که مالشان تاراج یا مصادره شده، بناچار، از حقوق خود، چه با ایراد نطق در مجلس شورا و چه با استفاده از طرق و وسایل دیگر، دفاع می‌کنند. و همین امر بهانه‌ای می‌شود در

دست حریفان که آنها را متهم به توطئه علیه مصالح خلق بکنند، و بگویند که اینان مرتجعانی بیش نیستند که هنوز خواص و خصوصیات اولیگارشی را حفظ کرده‌اند و مشغول توطئه بر ضد مردم هستند. توانگران نیز، با اینکه هیچ‌گونه طرح یا نقشه ارتجاعی برضد توده‌ها ندارند، وقتی که می‌بینند تودهٔ مردم تحت تأثیر حرفهای مغرضانهٔ رهبرانشان گمراه شده‌اند و با آنها غیر عادلانه رفتار می‌کنند، آن وقت، خواه‌ناخواه، گرایش ارتجاعی پیدا می‌کنند و جداً مرتجع می‌شوند. برای جلوگیری از این وضع، بدبختانه کاری نمی‌شود کرد زیرا آن زنبوران نیشدار که درباره‌شان صحبت کردیم اکنون موفق شده‌اند زهر خود را بر پیکر اجتماع تزریق کنند. آنگاه نوبت اقامهٔ اتهامات شدید علیه حریفان و تشکیل دادگاه می‌رسد که درضمن جلسات آن هرکدام از طرفین می‌کوشد تا دیگری را متهم سازد.

گلاکون: درست همین طور است که تشریح می‌کنی.

سقراط: در این‌گونه موارد، انبوه توده‌ها علی‌الرسم قهرمانی را پیش می‌کشند که از منافعشان دفاع کند و او را برای صعود به تخت عظمت تقویت می‌کنند. آشکارا می‌توان دید که در چنین وضعی، زمینه کاملاً برای پیدایش نظام خودکامگی آماده است و از خلال همین وضع است که نهال استبداد جوانه می‌زند و جلوگیری از ظهورش امکانپذیر نیست.

گلاکون: آری چنین است.

سقراط: اکنون باید بررسی کرد و دید که این «قهرمان ساختهٔ خلق» چگونه تبدیل به فرمانروای خودکام می‌گردد؟ لابد آن افسانه‌ای را که در آن خصوصیات معبد زئوس در آرکادیا تشریح شده است شنیده‌ای؟ شنیده‌ای که یک بشر عادی موقعی که گوشت انسان را با گوشت جانورانی که در شبستان معبد قربانی شده‌اند به هم بیامیزد و سپس لقمه‌ای از آن تناول کند آناً تغییر شکل می‌دهد و به گرگی درنده تبدیل می‌گردد؟ این قهرمان نوظهور خلق نیز به محض اینکه احساس کرد توده عوام الناس را مسحورکلام و مطیع اراده خود ساخته است، چنان تغییر ماهیت می‌دهد که ممکن است به پیروان سابق خود، حتی به برادرش، هم رحم نکند و همه‌شان را با بستن تهمت و افترا که حیلهٔ متداول این قبیل اشخاص است به دادگاه بکشاند و جانشان را بر باد

دهد. او اکنون به فرمانروایی خون آشام تبدیل شده و به هیئت همان گرگ افسانه‌ای که زمانی انسان بوده در آمده است که از دریدن انسانها و خوردن گوشت آنها لذت می‌برد و برای از بین بردن حریفان به انواع و اقسام نیرنگها دست می‌زند. ممکن است آنها را با وعده‌هایی از این قبیل که اگر مأموریتی را که پیشنهاد می‌کند پذیرفتند قروضشان فسخ و املاکشان مسترد خواهد شد به سوی مرگ یا تبعید سوق دهد. حال، با این وضع، آیا نمی‌بینی که تقدیر اجتناب‌ناپذیر چنین فرمانروایی همین است که یا باید به دست دشمنان نابود گردد یا اینکه عنان قدرت مطلق را از چنگ مردم برباید و عملاً از هیئت انسانی به هیئت گرگ درآید؟

گلاکون: چرا می‌بینم. و این سرنوشتی است اجتناب‌ناپذیر.

سقراط: پس در اینجا ما با رهبر توده‌ها که علیه توانگران و صاحبان مکنت اعلان جنگ داخلی داده روبه رو هستیم. اگر مخالفان پیروز شدند، او را گرفتند و به تبعید فرستادند، و سپس اوضاعی پیش آمد که رهبر تبعید شده، علی‌رغم مقاومت مخالفان، دوباره به کشورش بازگشت، از لحظه‌ای که قدم به خاک کشور نهاد فرمانروایی است خودکام که فن و شیوهٔ خودکامگی را به نحو اتم و اکمل فرا گرفته است. در این مرحله از تحول نظام، موقعی که دشمنانش دیدند تبعید کردن مجدّد وی، یا کشتنش به دستور دولت، عملی نیست سوء قصدی به جانش ترتیب می‌دهند تا مگر بدین وسیله از شرّش خلاص گردند. نقشه اجرا می‌شود اما به نتیجه نمی‌رسد. آنگاه، مرحله‌ای فرا می‌رسد که همهٔ فرمانروایان خودکام در زمان خود به آن رسیده‌اند و نقشه‌ای به معرض اجرا گذاشته می‌شود که تمام پیشینیان مستبد از آن استفاده کرده‌اند. به این معنی که این «قهرمان خلق» از مردم در خواست می‌کند یک عده پاسدار مسلّح که حافظ جانش باشند در اختیارش گذاشته شود. تقاضای وی قبول می‌شود زیرا وضع چنان آشفته است و ترسی چنان شدید توده مردم را (که خیال می‌کنند جان پیشوا در خطر است) فرا گرفته، که ابداً در فکر آتیهٔ خود نیستند و از عواقب عملی که انجام می‌دهند غافلند.

گلاکون: همین طور است و حرفت کاملاً درست.

سقراط: وضعی که مجسم کردم در چشم توانگرانی که صاحب مکنت و مالند بسیار خوفناک و هراس‌انگیز است زیرا همه‌شان اکنون نه

تنها متهم به توانگری هستند بلکه در معرض اتهامی شدیدتر یعنی «دشمنی با خلق» قرار دارند. اینان اگر مآل اندیش باشند چاره‌ای جز این ندارند که به دستور هاتف غیبی که کروسوس را رهنمایی کرد عمل کنند، یعنی، از کشور خود بگریزند و مقید به این چیزها نباشند که دیگران ممکن است آنها را بزدل و ترسو خطاب کنند.

گلاکون: ظاهراً هم چاره‌ای جز این ندارند چون اگر گرفتار شوند دیگر فرصت اینکه خود را برای بار دوم نجات دهند در اختیارشان قرار نخواهد گرفت.

سقراط: حق با تست. چون اگر گرفتار شوند بلاشک به تیغهٔ مرگ سپرده خواهند شد. در حالی که قهرمان ما، به عکس خصمان گریزنده، مثل صخرهٔ صما سر جایش ایستاده است و به پیروانش دستور می‌دهد که چگونه عمل کنند و چگونه حریفان را نابود سازند. او (قهرمان خلق) اکنون دیگر خدمتگزار خلق نیست بلکه فرمانروای مطلق آنهاست و از احدی ترس ندارد.

گلاکون: درست گفتی. و کشیدن کار به این مرحله اجتناب‌ناپذیر است.

سقراط: آیا مایلی وضع مساعد شخصی را که با از بین بردن دشمنان به این مقام پرقدرت رسیده، و وضع کشوری را که مردمانش گذاشته‌اند او به چنین قدرتی برسد، برایت تشریح کنم؟

گلاکون: مایلم، از صمیم قلب و با کمال اشتیاق.

سقراط: بسیار خوب، شیوهٔ رفتار وی در نخستین روزهای قبضه کردن قدرت چیزی نیست جز جذب قلوب شهروندان. به هر کسی که می‌رسد لبخند می‌زند، حالی می‌پرسد، و سلامی می‌دهد. مطلقاً منکر است که خیال حکمرانی خودکامه داشته باشد. وعده‌های بزرگ به دوستان و پیروان و تودهٔ مردم می‌دهد. شروع می‌کند به بخشیدن قروض وامداران، تقسیم اراضی میان مستمندان، و دادن مال و مکنت به کسانی که او را در رسیدن به مسند قدرت یاری کرده‌اند. خلاصه نسبت به تمام مردم برخوردی ملایم و دلنواز دارد.

اما به محض اینکه خیالش از جانب دشمنان تبعید شده آسوده شد ــ با نابود کردن بعضی از آنها و کنار آمدن با برخی دیگر ــ آن‌وقت شروع می‌کند به ایجاد جنگ پشت سر جنگ تا مردم احساس کنند که به وجود وی، به عنوان رهبر، نیازمندند. نیز به علت پرداخت مالیاتهای

سنگین زمان جنگ، مردم کشور چنان از هستی ساقط شوند که فقط در فکر نان شب خود باشند و نقشهٔ طغیان علیه پیشوا به ذهنشان خطور نکند. از اینها گذشته، اگر وی (فرمانروای خودکام) احساس کند که در سینهٔ بعضی شهروندان هنوز دلی که عاشق آزادی است می‌طپد و این عشق ممکن است به فروپاشی نظام استبدادی بینجامد، وجود حالت جنگ فرصتی در اختیارش می‌گذارد که این گونه ناراضیان را به جبههٔ جنگ بفرستد و نقشه را چنان بچیند که همه‌شان به دست دشمن گرفتار یا کشته شوند. به تمام این دلایلی که ذکر کردم، فرمانروای مستبد ناچار است تا جنگی تمام شد آتش جنگ دیگری را برافروزد.

گلاکون: درست است و در کشورش همیشه باید حالت جنگ وجود داشته باشد.

سقراط: ادامهٔ چنین وضعی به‌طبع باعث خواهد شد که اتباعش سخت از او متنفر گردند و روز به روز بر میزان این تنفّر افزوده شود. نیز این خطر هست که میان ناراضیان عناصر بیباک‌تری که در رساندن وی به مسند قدرت سهمی داشته‌اند و اینک در رأس مقاماتی پرنفوذ قرار گرفته‌اند، شروع به تنقید علنی از نحوهٔ فرمانرواییش بکنند و عدم رضایت خود را از وضعی که ایجاد شده، پیش خود وی، یا لااقل در جرگه دوستان محرم راز، ابراز دارند. حال اگر بنا باشد که فرمانروای خودکام به حکومتش ادامه دهد، چاره‌ای جز این ندارد که همه این معترضان را بتدریج از بین ببرد و به جایی برسد که دیگر نه دوستی برایش باقی بماند و نه دشمنی که وجودش منشأ خطر باشد. و چون کار به اینجا کشید، مجبور است همیشه مراقب اشخاصی باشد که دلیرند، به اصولی اعتقاد دارند، هوشیارند، یا اینکه ثروتمند هستند. سخن کوتاه: سرنوشت او این است که خواه ناخواه با تمام این افراد در جنگ و ستیز باشد و نقشه‌هایی برای مقابله و ریشه کن کردن آنها طرح کند تا اینکه سرانجام عرصهٔ کشورش را از وجود شهروندان دلیر و برجسته و هوشیار پاک سازد.[۲۷]

۲۷. سقراط در رساله گورگیاس (بند ب ـ ۵۱۰) اظهار عقیده می‌کند که فرمانروای مستبد قادر نیست با کسان بهتر از خودش دوستی کند چون از همه‌شان می‌ترسد. نیز قادر نیست دوستانش را از میان ←

گلاکون: و چه پاکسازی اسفناکی!

سقراط: آری عملش درست نقطهٔ مقابل عملی است که پزشکان معمولاً انجام می‌دهند. اینان قطعاتی از بدن انسان را که فاسد شده است می‌برند و دور می‌اندازند تا قسمتهای سالم بدن از آسیب محفوظ بماند. اما فرمانروای خودکام چاره‌ای ندارد جز اینکه زیباترین، فعالترین، و با هوشترین اعضای جامعه را از پیکر اجتماع ببرد و دور بیندازد تا خودش سالم و بی‌رقیب حکومت کند.

گلاکون: ولی به نظر می‌رسد که اگر بخواهد قدرتش را از دست ندهد چاره‌ای جز تشبث به همین اعمال نداشته باشد.

سقراط: راست گفتی. او اکنون که دلاوران و زبدگان را از بین برده، ناچار است فقط با کسانی زندگی کند که اکثرشان شخصیتی ندارند یا اینکه از زندگی چشم بپوشد و از بین برود. و تازه خود آن افراد بی‌شخصیت هم که پیرامونش را گرفته‌اند، باطناً از او نفرت دارند و به نسبتی که کارهایش تولید نفرت در قلب هموطنانش می‌کند احتیاجش به داوطلبان موثق که گارد محافظش را تقویت کنند بیشتر می‌شود. حال باید دید این قبیل محافظان و پاسداران موثق را ازکجا می‌تواند به دست آورد؟

گلاکون: تصور نمی‌کنم پیدا کردنشان مشکل باشد چون اگر پول و دستمزد کافی به آنها بدهد دسته دسته ازگوشه وکنار پیدا خواهند شد وکمر به خدمتش خواهند بست.

سقراط: منظورت این است که انواع و اقسام شهروندان خارجی داوطلب خدمت در گروه محافظان او خواهند شد؟ ولی اگر این‌گونه داوطلبان را به خدمت بپذیرد، دسته‌ای دیگر از زنبوران نیشدار به اجتماعی که وی در آن فرمانرواست پیوسته‌اند. اما اصلاً چه لزومی دارد وی از خارجیان استفاده کند، موقعی که می‌بیند داوطلبان داخلی برای این منظور فراوانند؟ او (فرمانروای خودکام) می‌تواند غلامان و بردگان زرخرید را که در خانه‌های توانگران خدمت می‌کنند به‌زور از آنها بگیرد،

زیردستان برگزیند چون همه‌شان را در باطن تحقیر می‌کند. لذا، فقط به افرادی روی می‌آورد که از حیث طینت و خصلت مثل خودش باشند و این گونه اشخاص چون فاقد شخصیتند، کورکورانه از اوامرش اطاعت خواهند کرد.

آزادشان کند، و سپس همه‌شان را برای تقویت گارد محافظ خود به‌کارگیرد.
گلاکون: و اگر چنین کند، شکّی نیست که غلامان آزاد شده با وفاترین حامیانش را تشکیل خواهند داد.
سقراط: و چه موقعیت دشواری برای فرمانروای مستبد که پس از خوردن سرحامیانش ناچار گردد فقط به این‌گونه حامیان اعتماد کند! حال بهتر است بررسی کنیم و ببینیم او چگونه، و با چه تدبیری، این همه مزدوران مسلح را که وفاداریشان نسبت به وی دائماً در حال تغییر و نوسان است ساکت نگاه می‌دارد.
گلاکون: در این نکته شکی نیست که او تمام نقدینه‌های سیم و زر و جواهرات گرانبها را که در معابد امانت گذاشته شده است صرف همین کار (تأمین مزد محافظان) خواهد کرد، و موقعی که این اعتبارات تمام شد املاک و داراییهای مصادره شده را به آنها خواهد داد و، به این ترتیب، با یک تیر دو نشان خواهد زد: هم پاسداران مسلح خود را راضی نگاه خواهد داشت. و هم از وضع مالیاتهای جنگی جدید که سنگینی آن را بیشتر انبوه توده‌ها احساس می‌کنند احتراز خواهد کرد.
سقراط: حال اگر این منبع درآمد هم تمام شد فرمانروای خودکام چه خواهد کرد؟
گلاکون: واضح است که هزینه‌های خود، سپاهیان، دلقکها، و رفیقه‌هایش را از املاک و دارایی پدرش تأمین خواهد کرد.
سقراط: منظورت را فهمیدم. می‌خواهی بگویی وقتی که در بساط ثروتمندان دیگر چیزی نماند که او به‌زور مصادره کند، به سراغ توده‌های خلق که او را به وجود آورده‌اند و در حکم پدرش هستند خواهد رفت.
گلاکون: بناچار.
سقراط: اما تکلیف چه می‌شود اگر تودهٔ مردم از این طرز رفتار منزجر شدند و گفتند صحیح نیست پدری هزینهٔ زندگی پسری را که به سرحد بلوغ رسیده است بپردازد. چون حق و انصاف هردو ایجاب می‌کند که وضع معکوس باشد و پسر متقبل هزینهٔ پدر گردد. تودهٔ مردم خواهند گفت آنها وی را بر مسند حکومت ننشاندند که پس از عروج به قلهٔ عظمت، کسانی را که ولینعمتش بوده‌اند تنزل مقام دهد، ارباب را غلام بندهٔ سابقش سازد، و هزینهٔ افراد بی‌مصرف را که در پیرامونش هستند از جیب تودهٔ مردم بپردازد. خواهند گفت او

(فرمانروای خودکام) قرار بود قهرمان خلق باشد و داد آنها را از ظالمان و توانگران بستاند نه اینکه خون کسانی را که ولینعمتش بوده‌اند بمکد و آنها را از هستی ساقط سازد. حال فرض کن تودهٔ مردم، پس از اینکه یکدل و یک زبان این حرفها را ادا کردند، از او و دار و دسته‌اش خواستند کشور را ترک کنند، همچنان که هر پدری حق دارد همین کار را بکند و فرزند خود را که با مشتی یاران ناباب طرح دوستی افکنده و بساط عیش و عربده در منزل وی گسترده است از خانه بیرون سازد. در اینجاست که تودهٔ مردم بالاخره پی می‌برند چه موجود عجیبی را در سینهٔ خود پرورانده و چه پیشوای ناصالحی را بر مسند عظمت ارتقا داده‌اند! اما اکنون دیگر کار از کار گذشته و کودک دوشین به مردی قدرتمند تبدیل شده است که بیرون کردنش از منزل (یا ازکشور) از عهدهٔ پدر (توده مردم) ساخته نیست.

گلاکون: آیا منظورت این است که اگر پدر (تودهٔ مردم) در مقابل خواستهٔ پسر (فرمانروای خودکام) تسلیم نشد و هزینهٔ دستگاه او را نپرداخت پسر خشونت به خرج خواهد داد و پدر را مضروب خواهد ساخت؟

سقراط: بلی منظورم همین است. موقعی که فرمانروای خودکام پدر خود (توده مردم) را خلع سلاح کرد، از هیچ اقدامی علیه وی، منجمله مضروب یا مصدوم کردنش، ابا نخواهد داشت.

از این قرار، فرمانروای خودکام موجودی است شریر، پدرکُش، که هیچ‌گونه رحمی به افتادگی و سالخوردگی پدر ندارد. و این مثالی است که استبداد را در عریانترین شکل آن نشان می‌دهد. تودهٔ مردم که او را به این پایه از قدرت رسانده‌اند بدبختانی هستند که، بنا به ضرب‌المثل معروف، از مقابل دود فرار کرده و در تنوره آتش افتاده‌اند! شهروندانی که زمانی خدمتگزار آزادمردان بودند، اکنون دچار یوغ ستم بندگان پیشین خود شده‌اند. چه شد که کار به اینجا کشید؟ دلیلش واضح است: استفادهٔ بی‌بندوبار از آزادی و تبدیل کردنش به هرج و مرج منجر به استقرار نظامی تلخ و تاریک شد که در آن آزادی یکسره از بین رفت و غلامان دوشین سرور و فرمانروای اربابان پیشین (توده‌های مردم) شدند.

گلاکون: راست می‌گویی و چنین است پایان هرج و مرج.

سقراط: پس، در این صورت، می‌شود گفت که ما نحوهٔ انتقال قدرت را

از دموکراسی به استبداد به حد کافی شرح داده نیز نشان داده‌ایم که استبداد، موقعی که پایه‌هایش تثبیت شد، چه شکل مهیب و خوفناکی به خود می‌گیرد.

گلاکون: آری، تمام جزئیات این انتقال از دموکراسی به دسپوتیزم بخوبی شرح داده شد. و ما همگی از تو، ای سقراط، سپاسگزاریم.

فصل سوم

ارسطاطالیس (ارسطو)

شرح حال

ارسطو به‌سال ۳۸۴ قبل از میلاد در شهر استاژیرا[1] (از مستعمرات یونان باستان در ساحل مقدونیه) به دنیا آمد و تا هیجده سالگی در همین شهر اقامت داشت. درسال ۳۶۷ به‌قصد تحصیل فلسفه در محضر افلاطون به‌شهر آتن مهاجرت کرد. خود افلاطون در آن تاریخ در آتن نبود زیرا برای باردوم به‌دعوت دیونیزیوس فرمانروای مطلق سیراکوس به‌آن شهر رفته بود.[2] اما پس از بازگشت ازسیراکوس و مصاحبه با ارسطو او را به شاگردی پذیرفت و دانشجوی جوان از آن تاریخ تا حدود بیست سال متوالی عضو آکادمی افلاطون بود.

افلاطون به‌سال ۳۴۷ از دنیا رفت و ادارهٔ امور آکادمی را بعد از خود به‌برادرزاده‌اش اسپوزیپوس[3] واگذار کرد. در همین تاریخ یعنی پس از واقعهٔ مرگ استاد، ارسطو آتن را ترک کرد و در قلمرو فرمانروایی هرمیاس[4]، حکمران مطلق اطرنه[5] واقع در آسیای‌صغیر، توطن گزید. فرمانروای‌جوان ازشاگردان‌سابق‌ارسطو در آتن بود و مقدم استاد را در قلمرو حکومتش بس گرامی داشت. اما سه‌سال بعد که هرمیاس براثر توطئهٔ خائنانهٔ دشمنانش کشته شد ارسطو که از مقربان درگاه وی بود از بیم جانش به شهر میتی‌لن[6] در جزیره اسبوس[7] فرار کرد و دوشیزه‌ای به‌نام پوتیاس[8] راکه دختر یا خواهرزاده هرمیاس بود با خود به‌آن شهر برد وبعداً با همین دختر ازدواج کرد.

دو سال بعد از این قضایا، یعنی درسال ۳۴۲ قبل از میلاد، فیلیپ پادشاه مقدونیه از ارسطو دعوت کرد که سمت آموزگاری و تربیت فرزند سیزده‌ساله‌اش

1. Stagira

۲. برای سابقهٔ این موضوع بنگرید به‌قسمتهای قبلی این‌کتاب.

3. Speusippus 4. Hermeias 5. Atarneus

6. Mitylene 7. Lesbos 8. Pythias

شاهزاده اسکندر را (که بعدها به اسکندر کبیر معروف شد) به‌عهده گیرد. موقعی که اسکندر در سال ۳۳٤ به‌آسیا لشکرکشی کرد ارسطو مقدونیه را ترک گفت و به آتن باز گشت. در آنجا دارالعلم مستقلی برای تدریس وآموزش فلسفه باز کرد و آن را به مناسبت همجوار بودنش با معبدی که لیسیوم[9] نام داشت به‌همین نام نامید. در سال ۳۲۲ پیش از میلاد که دوازده سال متوالی از ریاستش بر این دارالعلم می‌گذشت حزب ضد مقدونی در آتن روی کار آمد و زمام امور شهر را به‌دست گرفت. در جزء برنامه سیاسی این حزب که قرار بود به معرض اجرا گذاشته شود یکی هم نقشهٔ محاکمهٔ ارسطو به اتهام «ناپارسایی و تلقین افکار زیان‌بخش» بود. حکیم بی‌اقبال که جان خود را در خطر می‌دید مجبور به‌فرار از آتن گردید و در همین سال در خالسیس[10] واقع در ایبوآ[11] درگذشت.

حیات ارسطو عظمت فکری وی را بدان سان که واقعاً بوده است نشان نمی‌دهد در حالی که این عظمت به‌بهترین‌وجه در آثار و نوشته های وی منعکس است. ارسطو تقریباً در تمام رشته‌های دانش بشری (به‌جز ریاضیات) استاد و صاحبنظر بود. آثار وی قلمرو الهیات، متافیزیک، اخلاقیات، اقتصاد، سیاست، زیباشناسی، و فیزیک را در بر می‌گیرد و شامل بررسیهای موجزتر در بارهٔ هر کدام از شعب و شاخه‌های علوم طبیعی نیز هست. ارسطو علم منطق را پایه‌گذاری کرد و همو بود که معانی اصطلاحات رایج این علم را که حتی امروز هم برای بیان هرنوع اندیشهٔ منطقی مورد استعمال است ابتکار و تثبیت کرد.[12] در تاریخ بشریت کسی که همانند ارسطو یا لااقل شایسته تشبیه به وی باشد پیدا کردنی نیست و مردی که این اندازه وسعت معلومات عقلی و این همه نفوذ در سیر و تکامل فلسفه در ادوار آتی بشریت داشته باشد شاید هرگز پا به‌عرصهٔ تاریخ نگذاشته است.

ارسطو در عرض آن سالیان نخست که وارد آکادمی افلاطون شده بود به

9. Lyceum   10. Chalcis   11. Euboea

۱۲. اصطلاحات متداول امروز از قبیل (ذات) Essence و (جوهر) Substance و (عرض) Accident و (موضوع و محمول) Subject and Predicate و (مقوله) Category و (جنس و عام) Genus and General و (انواع وخاص) Species and Special و (کلی و جزئی) Universal and Partiular همگی در جزء آن دسته از اصطلاحات فنی منطق هستند که اولین بار به وسیلهٔ ارسطو بکار رفته‌اند. اغلب این اصطلاحات بعداً از مجرای ترجمه‌های لاتینی آثار یونانی وارد زبان انگلیسی گردیده‌اند.

تبعیت از شیوهٔ تحریر استاد آثاری به‌سبک گفت و شنود (دیالوگ) نوشت که بدبختانه فقط پاره‌های ناقصی از آنها به‌دست‌ما رسیده است. ولی قسمت عمدهٔ آثار بعدی وی به‌شکل رساله هایی تنظیم شده‌اند که در آنها افکار و عقاید مؤلف در قالب جمله هایی که‌از زیبایی‌اسلوب و نظم و ترتیب ادبی رویهمرفته‌بی‌بهره است به‌هم متصل گردیده. عبارات و جمله‌هایی که در این رساله‌ها به‌کار رفته چنانکه از وضع تلفیق شدن آنها پیداست فقط به‌این منظور یادداشت شده بوده است که پایهٔ تعلیمات و سخنرانیهای مفصل استاد در لیسیوم قرار گیرد. به‌عبارت دیگر، مطالبی که در این رساله‌ها نوشته شده به‌آن یادداشتهای مختصر و نامرتب که استادان امروزی دانشگاه‌ها معمولا برای سخنرانی خود تنظیم می‌کنند شباهت دارد. ارسطو این یادداشتها را (که مبنای تلفیق و تدوین رساله‌های مختلف وی قرار گرفته‌اند) ظاهراً به‌این قصد تنظیم کرده بوده که از آنها برای یادآوری یا به خاطر سپردن موضوعاتی که قرار بوده است در جلسات رسمی درس مطرح گردد استفاده کند. نیز شاید آنها را به‌این قصد یادداشت کرده بوده که بعداً برای تکمیل و اشاعهٔ فعالیت آموزشی خود (که تا آخر عمر دقیقه‌ای از آن غفلت نداشت) مورد استفاده قرار دهد.

من این چند سطر مختصر را فقط به‌منظور آشنا کردن خواننده با شخصیت ارسطو به‌این فصل ضمیمه کرده‌ام ولی در عین حال ناگزیر از گفتن این مطلب هستم که شرح حال ارسطو، چه مختصر و چه مفصل، رویهمرفته پرتوی کاشف بر صحنه افکار و اندیشه‌های وی نمی‌تاباند و ما را قادر به‌فهم آن اندیشه‌ها نمی‌سازد. منظور من از ذکر این مطلب این نیست که بگوییم اندیشه‌های ارسطو در عرض آن سالیان متمادی که درس می‌داد و رساله می‌نوشت دچار هیچ‌گونه تغییر یاتحول نشد. اما رویهمرفته چنین به‌نظر می‌رسد که هیچ کدام از آن تحولات که در افکار و عقایدش صورت گرفت به آن نوسانهای شدید سرنوشت (که غالباً نظم حیاتش را به‌هم می‌زد) یا به‌آن حوادث بزرگ تاریخی که عصرش را تکان می‌داد بستگی نداشت.

ارسطو صاحبنظرو متفکری انتزاعی بود و از این حیث کاملا در قطب مخالف افلاطون‌قرارداشت. امااظهار نظرمن دراین‌باره هرگز نباید چنین تعبیر شود که‌ارسطو از تأثیر نفوذهای‌تاریخی به کلی‌محفوظ وبرکنار بوده است. بعید نیست که خودش چنین فکر می‌کرده ولی از نظرگاه دقیق مورخانی که از یک فاصله‌زمانی متجاوز از دوهزار سال به‌قهقرا می‌نگرند، میان متفکران یونانی آن ایام ارسطو از همه

یونانی‌تر است و به‌همین دلیل کاملترین بیان فلسفی دربارهٔ حسیات و روحیات یونانیان قدیم را درهمان آثار ارسطو می‌توان پیدا کرد. اما آن‌طرزتفکر و آن سنخ روحیه که از نوشته‌های وی پیداست (و لااقل نحوهٔ تفکرات و روحیاتی که از خلال آثار سیاسی‌اش نمایان است) اگر درست دقت کنیم همان شیوهٔ تفکر قرن کلاسیک و دوران عظمت یونان باستان است که پیش از تولد وی به‌پایان رسید. به‌این دلیل ارسطو از تأثیر نهضتهای زمان خود و از نفوذ اتفاقات معاصر محفوظ و بر کنار ماند. زمان حیات وی با دوره‌ای پرآشوب از تاریخ یونان مقارن بود که درعرض آن شهرهای یونانی یکی پس از دیگری استقلال خود را از دست دادند. مبتکر و خالق این تغییرات فیلیپ پادشاه مقدونیه بود که درسال ۳۰۶ پیش ازمیلاد برتخت سلطنت نشست و پس از ۲۲ سال توطئه و تجاوز به‌خاکهای دیگران سرانجام درسال ۳۳۸ به‌آخرین مقاومت یونانیان در نبرد مشهور کرونا[13] فائق آمد. پس از نیل به‌این پیروزی، فیلیپ مشغول تهیهٔ مقدمات اجرای طرح بزرگ نظامیش گردید که هدف آن رهبری نیروهای متحد یونان و مقدونیه علیه امپراتوری ایران بود. قلمرو شاهنشاهی ایران در آن تاریخ فراخنای بزرگی را در بر می‌گرفت که از هندوستان تا سواحل مدیترانه و آسیای صغیر گسترش داشت. نقشهٔ فیلیپ به‌هر حال اجرا نشد، چونکه وی پیش از اینکه دست به‌اجرای این نقشه بزند بر اثر توطئه‌ای که مشهور است زنش اولیمپیاس[14] در آن شرکت داشت به‌قتل رسید. ولی فرزند و جانشین وی اسکندر کبیر دنبال نقشه‌پدر را گرفت و به‌آرزوی جهانگشایی وی جامه عمل پوشاند. در سال ۳۲۳ پیش از میلاد که خود این جهانگشای جوان به‌سن سی‌ودوسالگی از دنیا رفت نصف دنیای شناخته شده آن زمان را فتح کرده بود. جانشینان اسکندر امپراطوری وسیع او را میان خود قسمت کردند و مرگ این شهریار مقدونی علامت طلوع و آغازه قرنی است که دنیای معاصر آن را به‌نام «عصر هلنی[15]» می‌شناسد. درطی این عصر دولت امپراتوری جایگزین دولت شهری به‌عنوان واحد تشکیلات سیاسی گردید. اما با وصف آن ارتباط نزدیک که ارسطو با شهریاران مقدونی داشت آثار وی در این دوره جملگی نشان می‌دهند که وی از اهمیت انقلابی که زاییدهٔ فتوحات این شهریاران است بی‌اطلاع مانده. ارسطو دربارهٔ شهر- دولت و فلسفهٔ سیاسی مربوط به آن طوری بسط مقال می‌دهد که گویی تشکیلات و نظام اجتماعی آن را چیزی جاودانی می‌پندارد در حالی که این

13. Chaeronea 14. Olympias
15. Hellenistic Age

نظام کهن پدیده‌ای بوده است منحصر به‌عصری ویژه، و آن عصر در همان زمان حیات ارسطو سپری شده بود.

مع‌الوصف یک واقعهٔ ویژه در حیات ارسطو هست که برای فهم فلسفه‌اش اهمیتی بسزا دارد. این واقعه عبارت از شاگردی وی در مکتب افلاطون است. ارسطو برای مدت بیست سال متوالی — از سن هفده تا سی و شش سالگی — عضو آکادمی افلاطون بود ودربارهٔ نفوذاین رابطه‌صمیم و طولانی در پروراندن‌افکار ارسطو هر چه گفته شود، سخن گزافه‌آمیزی نخواهدبود. افکار و نظرات افلاطون چنان وی را دربرگرفته‌اند و چنان بر اندیشه‌اش مسلط هستند که شاید جز او هیچ فیلسوفی را نتوان یافت که تا این اندازه تحت تأثیر و نفوذ فیلسوفی دیگر قرار گرفته باشد. از این بیان البته نباید چنین نتیجه گرفت که اندیشه‌ها و معتقدات ارسطو موبمو با افکار و عقاید استادش تطبیق می‌کند. به‌عکس، اختلافات وی با افلاطون هم عمیقند و هم مشهور. این اختلافات همچنانکه احتمالاً خود ارسطو را گمراه کرده بودند، گاهی نسلهای تالی را نیز گمراه کرده و باعث شده‌اند که آنها از تشخیص این موضوع عاجز بمانند که وحدت نظرهای این دو فیلسوف به مراتب از اختلاف نظرهای آنها مهمتر و اساسیترند.[16]

فلسفهٔ سیاسی ارسطو

در فلسفهٔ سیاسی ارسطو دو فرق برجسته با حکمت سیاسی افلاطون به‌چشم می‌خورد. یکی اینکه ارسطو از بدیع‌ترین نظریهٔ افلاطون انتقاد می‌کند.[17] دیگر

۱۶. جمله‌ای که غالباً وردِ زبانهاست به این مضمون که هرانسانی به طور مادرزاد پیرو افلاطون یا ارسطو قدم به دنیا می‌گذارد، خیلیها را گمراه کرده و قضیه را طوری در ذهن آنها جلوه‌گر ساخته است که گویی این دو فیلسوف در دو قطب متضاد فکری قرار دارند ـ عین همان اشتباهی که بسیاری در بارهٔ اختلاف کاتولیکها و پروتستانها می‌کنند و عقاید آنها را آشتی‌ناپذیر می‌دانند. در حالی که ابداً چنین نیست و این دو فرقهٔ مسیحی به محض اینکه درمقابل عقیده‌ای ثالث که نسبت به‌مسیحیت کاملاً بیگانه است قرار گرفتند از آن رشته‌هایِ پیوند معنوی که میانشان هست آگاه می‌شوند.

۱۷. بنگرید به قسمتهای پیشین این کتاب.

اینکه یکرترین نظریهٔ استادش را رد می‌نماید.[۱۸] نقد ارسطو از نظریهٔ افلاطون دربارهٔ کمونیزم خانوادگی و اشتراک در ملک و دارایی، در کتاب دوم رسالهٔ سیاست (فصول یکم تا پنجم) مندرج است. ولی این اختلاف نظر میان شاگرد و استاد کاملا تحت‌الشعاع آن اختلاف نظر دیگر (که اختلافی است عمیق و اساسی) قرار گرفته است به‌حدی که می‌شود اختلاف نخستین را اختلاف در جزئیات (ونه در اصل مطلب) نامید. اما اختلاف دوم، همچنانکه اشاره کردیم، خیلی عمیق است به‌این معنی که ارسطو آن اصل معروف و اندیشهٔ بنیانی افلاطون را که می‌گوید فلاسفه باید بر دنیا حکومت کنند رد می‌کند. ارسطو نکته‌ای را که استادش دربارهٔ ماهیت و سرشت «معرفت علمی» کشف کرده است انکار نمی‌کند. حتی باآن نظر استاد که معتقد است جستجوی چنین معرفتی از وظایف خاص فیلسوفان است، مخالفتی ندارد. اما در ضمن، ذهن خواننده را به‌یک فرق و تفاوت اساسی متوجه می‌سازد که افلاطون از آن آگاه نبوده است: یعنی به‌فرق میان کار برد نیروی عقل و برهان بشر در شئون نظری و عملی. معرفت علمی فقط دربارهٔ چیزی که ضروری و کلی یعنی شامل بر همگان باشد امکان پذیر است. ازطرف دیگر، ضرورت و کلیت فقط در قلمرو طبیعت پیدا می‌شود و طبیعت به‌همین دلیل موضوعی مناسب برای معرفت نظری است ولی آنها را در قلمرو مسائل بشری که صحنهٔ فعالیت عملی انسان است، نمی‌توان پیدا کرد. از این رو، معرفت علمی که امتیاز ویژهٔ فلاسفه است، گرچه اینان را به‌درک عمیق اصولی که حاکم بر آفرینش طبیعی است قادر می‌سازد ولی هیچ گونه معرفت خاص نسبت به‌اصولی که باید حاکم بر شیوهٔ رفتار بشری باشد نصیبشان نمی‌کند. پس «معرفت علمی» نمی‌تواند به‌عنوان امتیاز خاصی، دارندهٔ خود را شایستهٔ حکومت بر مردمان سازد.

در هر موقعیت فردی، دانستن این مطلب که کار درست و مناسب کدام است، و از این رو داشتن قدرت رهنمایی دیگران به‌سوی بهترین هدفها (با نشان دادن درست‌ترین شیوهٔ رفتار به آنها)، موضوعی است که به‌علم و دانش بستگی ندارد بلکه مرهون قضاوت شخص عاقل است.[۱۹] این نوع استعداد را با تحصیل

۱۸. بنگرید به قسمتهای پیشین این کتاب.

۱۹. به پاس دقت در بیان مطلب حق این بود که ارسطو چنین می‌گفت: «این موضوعی است که به علم و دانش، در مفهومی که افلاطون از این کلمه در نظر داشته، مربوط نمی‌شود.» زیرا که خود ارسطو مخالف استفاده از اصطلاح «دانش‌عملی» برای تشریح این قبیل اعمال قضاوت نیست.

و مطالعه نمی‌توان به‌دست آورد بلکه برای به‌دست آوردنش انضباط اخلاقی، عمل، و تجربه لازم است. استعدادی که یک فرد انسانی در این زمینه تحصیل می‌کند نظیر استعدادی است که یک مرد با فرهنگ و خوش سلیقه از آن برخوردار است و بنابراین می‌تواند دربارهٔ کارهای منفرد هنری قضاوت نماید. حال اگرچنین شخصی قاضی خوبی باشد تشخیص و قضاوتش به‌احتمال قوی صحیح خواهد بود ولی به‌هر حال حسن قضاوت وی چیزی نیست که به علم و دانش بستگی داشته باشد، چونکه نمی‌شود آن را با منطق و برهان اثبات کرد. نیز مسلم است که قاضی هنرشناس ما نمی توانسته است استعداد بلیغ خود را از طریق مطالعات نظری دربارهٔ اصول و قواعد هنر کسب کند بلکه فقط در سایهٔ آشنایی طولانی با کارهای هنری و دیدن تابلوهای حقیقی نقاشی قادر به کسب چنین استعدادی شده است. بنابراین صفت مهم و لازم برای سیاستمدار دانستن فلسفه نیست بلکه داشتن تجربه و حکمت عملی است.

خود رسالهٔ سیاست که ارسطو نوشته درست‌یک چنین اثری در باب تجربه و حکمت عملی است. این رساله به‌واقع کتابچهٔ رهنمایی است برای سیاستمداران که در آن حکمت عملی، یعنی حکمتی که ناشی از تجربیات دسته‌جمعی دولتهای یونانی در شئون سیاسی است، تقطیرگردیده. هگل دربارهٔ جمهور افلاطون چنین اظهار نظر می کند که این اثر مشهور فقط اندیشه‌هایی را که در پشت پردهٔ اخلاقیات عملی و زندگانی سیاسی یونانیان قدیم مستتر بوده به‌ما می‌شناساند. نظر هگل دربارهٔ افلاطون از تمام جهات صحیح نیست، چونکه فیلسوف آلمانی آن عامل جدید را که افلاطون وارد جهان فلسفه کرد— یعنی حاکمیت خرد را— ازقلم می‌اندازد. اما اگر هگل این حرف را در وصف اثر ارسطو، یعنی دربارهٔ رسالهٔ سیاست، می‌گفت، گفتارش خیلی به‌حقیقت نزدیکتر می‌بود. در این کتاب افکار سیاسی یونان قدیم، به‌نحوی که بهتر و کاملتر از آن انگاشتنی نیست، تشریح وبیان گردیده است. البته در این مورد فرض بنیانی این است که کتابی به‌تنهایی بتواند ازعهدهٔ انجام کاری چنین خطیر، که تشریح افکار سیاسی یک قوم در سرتاسر یک دوران است، برآید. حتی در آثار ارسطو قسمتی هست که در آن اندیشه‌ای نوین و انقلابی ناگهان خود را نمایان می‌سازد، ولی این قسمت از افکار ارسطو در کتاب سیاست ذکر نشده است.[۲۰]

۲۰. بنگرید به قسمتهای تالی این کتاب.

سرشت و ماهیت دولت[۲۱]

هر دولتی عبارت از نوعی جامعه است و هر جامعه‌ای به‌این منظور که سودی به‌اعضای خود برساند تأسیس شده است، زیرا که فعالیت افراد بشر همواره به‌این قصد صورت می‌گیرد که آنچه را که متضمن خیر و صلاح آنهاست به‌دست آورد. اما اگر غرض نهایی جامعه‌ها تحصیل خیر و صلاح باشد، غرض دولت یا جامعه سیاسی عبارت از تحصیل بزرگترین خیرها در عالیترین صور آن برای اعضای جامعه سیاسی است. بعضیها چنین می‌پندارند که صفات لازم برای یک سیاستمدار، یک پادشاه، یک رئیس خانواده، و یک ارباب، اساساً یکسانند و اگر اختلافی میان آنها باشد این اختلاف مربوط به‌اصل و ماهیت آن صفات نیست بلکه فقط ناشی از کم‌وبیش بودن اتباع این چهار حاکم است. من باب مثال، کسی را که بر عدهٔ معدودی فرمانرواست اصطلاحاً خدایگان (ارباب) می‌خوانند. اما اگر شمارهٔ اتباع وی کمی فزونتر باشد وی را سردودمان (رئیس خانواده) و اگرخیلی بیشتر از اعضای دو گروه قبلی باشد در آن صورت وی را سیاستمدار یا پادشاه می‌نامند. پذیرندگان این نظریه طوری به‌اصل موضوع نگاه می‌کنند که گویی هیچ نوع اختلاف اساسی بین یک خانوار بزرگ و یک دولت کوچک وجود ندارد. در پندار آنها فرق میان پادشاه و سیاستمدار در این است که موقعی که حکومت جنبهٔ شخصی و اختصاصی دارد رئیس آن پادشاه نامیده می‌شود اما موقعی که هیئت شهروندان طبق اصول و قوانین علم سیاست حکومت کنند و هر کدام بنوبهٔ خود فرمانروا و فرمانبردار گردند، در آن صورت فرمانروا یا حاکم وقت را سیاستمدار می‌نامند.

اما همهٔ این حرفها و پندارها نادرست است، چونکه حکومتها در نوع و ماهیت باهم فرق دارند و این موضوع برای تمام آنهایی که قضیه را طبق روشی که تاکنون رهنمای ما بوده است بررسی کرده‌اند، روشن و آشکار است. در سیاست نیز، درست به همان نحو که در سایر شاخه‌های علوم متداول است، مجموعهٔ مطلب را باید به‌قطعات جزئی، یعنی به

۲۱. رسالهٔ سیاست، کتاب اول، فصول ۱ و ۲.

کوچکترین اجزای آن مطلب تقسیم کرد تا بشود بعداً از ماهیت و سرشت «کل مطلب» سر درآورد. بنابراین ما باید در درجهٔ اول به‌اجزاء و عناصری که دولت را تشکیل می‌دهند نگاه کنیم تا بتوانیم موارد اختلاف بین حکومتهای مختلف را کشف کنیم و ببینیم که آیا اخذ نتیجهٔ علمی دربارهٔ هرکدام از آنها میسر است یا نه؟

هرآن کسی که اشیاء و پدیده‌های اجتماع را به‌این ترتیب یعنی از اصل و از اولین مرحلهٔ نمو آنها مورد بررسی قرار دهد — اعم از اینکه زمینهٔ بررسی‌اش دولت باشد یا چیزی دیگر— ماهیت همه‌شان را در روشن‌ترین وضع ممکن، به‌چشم خواهد دید. در درجهٔ اول میان کسانی که نمی‌توانند بی‌وجود هم باقی بمانند باید پیوندی وجود داشته باشد. به‌عبارت دیگر، وجود پیوند میان زنها و مردها برای اینکه از انقراض نژاد بشر جلوگیری شود لازم است (و این پیوندی است که برای ایفای یک هدف عمدی تشکیل نشده بلکه ناشی از تمایل طبیعی افراد بشر است که می‌خواهند مانند سایر جانوران و گیاهان تصویر و یادگاری از خود در پشت سر باقی گذارند). در درجهٔ دوم باید پیوندی میان یک فرمانروای طبیعی و اتباع وی برای حفاظت و تأمین بقای هر دو به‌وجود آید. زیرا کسی که می‌تواند با استفاده از نیروی فکرش حوادث واتفاقات را پیش‌بینی کند به‌حکم طبیعت برای این خلق شده است که سرور و خدایگان باشد و آن کسی که با استفاده از نیروهای جسمانی‌اش به‌آن گونه پیش بینی‌ها جامهٔ عمل می‌پوشاند تابع فرمانرواست و به‌حکم طبیعت بنده خلق شده است. از این جهت مصالح خدایگان و بنده یکسان است. اما طبیعت خودش میان بنده و جنس مؤنث فرق گذاشته است، زیرا طبیعت مثل آن آهنگری که چاقوی دلفی می‌سازد ممسک نیست که طرح ابزار خود را چنان بریزد که در آن واحد به‌درد خیلی کارها بخورد. کار طبیعت به عکس است یعنی هر چیزی را فقط به‌قصد استعمال در یک مورد خاص می‌سازد و هر ابزاری که به‌این قصد، یعنی برای به کار رفتن در موردی تنها و نه در موارد گوناگون، ساخته شده باشد از تمام ساخته های دیگر بهتر است. اما اقوام وحشی[22] هیچ

۲۲. درآثار ارسطو از تمام اقوام «غیریونانی» به عنوان اقوام وحشی نام برده می‌شود.

گونه فرقی میان زنها و بنده‌ها نمی‌گذارند، چونکه در میان این اقوام فرمانروای طبیعی (مادرزاد) وجود ندارد و جامعه‌ای که از این اقوام تشکیل شده باشد جامعهٔ بندگان است و از همین روست که شعراء می‌گویند:

«سزاوار همین است که اخلاف هلن (یونانیان) بر وحشیان حکومت کنند»

مثل اینکه در عالم اندیشهٔ آنها فرقی میان وحشیان و بندگان وجود ندارد و هردو آنها به‌حکم طبیعت مساوی خلق شده‌اند.
نخستین حاصل این دو پیوند (میان زن و مرد و خدایگان و بنده) خانواده است و هزیود[۲۳] درآنجا که می‌گوید:

«اول خانه و زن و سپس گاوی برای شخم و شیار.»

کاملا حق مطلب را اداکرده است، زیراکه گاو در حکم بندهٔ مرد فقیر است و خانواده انجمنی است که طبیعت آن را برای تأمین احتیاجات روزانهٔ مردمان به وجود آورده است. خاروندلس[۲۴] اعضای این انجمن را «مصاحبان سفره ناشتا» و اپی‌منیدس[۲۵] کریتی آنهارا «مصاحبان همکاسه» نامیده است. اما هنگامی که چندین خانواده با هم متحد شدند وانجمن خانواده‌ها هدف خود را چیزی بالاتر از تأمین نیازمندیهای روزانه قرار داد، وضع دگرگون می‌گردد و اولین جامعه‌ای که براساس کیفیت جدید تشکیل می‌شود دهکده است. چنین به‌نظر می‌رسد که طبیعی‌ترین شکل یک دهکده، آبادانی کوچکی مرکب از اعضای چندین خانواده باشد یعنی مستملکه کوچکی که درآن بچه‌ها و نوه‌ها و نواده‌های یک عشیره سالار— که اصطلاحاً همشیر نامیده می‌شوند— زندگی کنند. دلیل اینکه دولتهای هلنی (یونانی) دربدو تأسیس تحت‌حکومت شاهان‌قرار داشتند همین بود زیراکه اقوام پراکنده یونانی پیش از اینکه دورهم‌جمع شوند تحت حکومت سلطنتی می‌زیستند، کمااینکه اقوام وحشی هنوز هم به همین وضع اداره می‌شوند. ازآنجاکه مسن‌ترین عضو هر خانواده، حکمران آن خانواده بود درآبادیهایی که سکنهٔ آن را اعضای مختلف دودمانی واحد تشکیل می‌دادند، حکومت سلطنتی شیوع و تفوق پیدا

23. Hesiod 24. Charondas 25. Epimenides

کرد، زیرا که جملهٔ ساکنان آن آبادی همخون و خویشاوند بودند و چنانکه هومر می‌گوید:

«سالار هر خانواده برای فرزندان و زنان خود قانون وضع می‌کند»

زیرا که این خانواده‌ها چنانکه رسم ایام قدیم بود در نقاط مختلف و پراکنده زندگی می‌کردند و از همین روست که مردم می‌گویند که خدایان نیز برای خود پادشاهی دارند و پندار آنها بیگمان از این حقیقت ریشه می‌گیرد که مردمان مختلف از آنجا که تحت حکومت شاهان قرار دارند، یا اینکه در گذشته قرار داشته‌اند، همیشه قیاس به‌نفس می‌کنند و چنین می‌پندارند که حکومت خدایان نیز باید چنین باشد، زیرا رسم و عادت مردمان براین است که نه‌تنها شکل و سیمای خدایان بلکه شیوهٔ زندگی آنان را نیز نظیر آن خود می‌پندارند.
هنگامی که مردمان چندین دهکده در داخل جامعه‌ای منفرد و کامل متشکل گردیدند و این جامعه به‌حد کافی وسعت و غنا داشت که بتواند نیازمندیهای خود را از هر حیث، یا تقریباً از هر حیث، تأمین کند آن وقت دولت به‌وجود می‌آید، که دلیل و علت اصلی آغاز شدن آن تأمین احتیاجات بدوی زندگی است. سپس چنین دولتی به‌تدریج هدف خود را فراهم کردن وسایل یک زندگی خوب برای اعضای جامعه قرار می‌دهد و برای تحصیل این هدف به‌عمر و بقای خود ادامه می‌دهد.
بنابراین، اگر شکلهای بدوی اجتماع طبیعی هستند، دولت نیز که ترکیبی از همین شکلهاست به‌ناچار طبیعی است زیرا که دولت چیزی جز هدف و غایت آن شکلها نیست و می‌دانیم که سرشت و طبیعت هر چیز هدف و مقصد غایی آن چیز است. به‌این معنی که هر چیزی موقعی که به‌حداعلای تکاملش رسید به‌عنوان طبیعت آن چیز نامیده می‌شود و این تعریف به‌طور اعم شامل انسان، اسب، یا خانواده می‌گردد.
از آن گذشته، علت و هدف نهایی هر چیز را باید در بهترین شکل آن چیز جستجو کرد و غنا و بی‌نیازی به‌مفهوم اینکه انسان یا جامعه‌ای بتواند تمام نیازمندیهای خود را بی‌کمک دیگران تحصیل کند، خود بهترین هدفهاست.
از همینجا آشکار می‌شود که دولت ساخته و پرداختهٔ طبیعت است و

«انسان فطرتاً جانوری است سیاسی». و هرآن کسی که به‌مقتضای طبیعت، و نه به‌علت تصادف محض، بی‌دولت مانده باشد به‌ناچار یا انسان بدی است، یا اینکه در ردیف از ما بهتران قرار داردوفوق‌الانسان است. چنین کسی به‌آن موجود:

«بی‌قبیله و بی‌قانون و محروم از کلبه و آشیانه»

که در مصرع معروف هومر تخطئه شده است شباهت دارد. او رانده طبیعی است و به همین دلیل که مطرود و رانده شده است طرفدار و عاشق جنگ است. وضع او را به‌حقیقت به‌وضع مهره‌ای که در صفحهٔ نرد تنها و بی‌پناه مانده باشد می‌توان تشبیه کرد.

حال در اینکه انسان از زنبور یا هر جاندار دیگری که ملزم به‌ادامهٔ حیات جرگه‌ای است سیاسی‌تر خلق شده، جای هیچ‌گونه شک و تردید نیست. زیرا که طبیعت، چنانکه بارها گفته‌ایم، هیچ چیزی را بیدلیل و بیجهت نمی‌آفریند و انسان تنها جانوری است که خود طبیعت قدرت کلام و قوه ناطقه به‌وی بخشیده است. اما وقتی به‌این نکته می‌اندیشیم که صدا به‌تنهایی چیزی جز وسیلهٔ ابراز رنج یا شادمانی نیست و بنابراین درسایر جانوران نیز یافت می‌شود (چونکه درطبیعت اینان نیز استعداد درک محنت و مسرت و وسیله رساندن این دو حس به‌گوش سایر جانوران — بازوزه یا با غریو شادی— وجود دارد ولی فراتر از این فایده‌ای از وجود صدا نمی‌برند) آن وقت به‌نکته‌ای مهمتر پی می‌بریم یعنی می‌فهمیم که طبیعت نیروی ناطقه را از این جهت به‌انسان عطا کرده است که وی به کمک آن بتواند مصلحت و غیر مصلحت، صحیح و ناصحیح، را بیان کند و نظر خود را به‌گوش دیگر همنوعانش برساند. به‌واقع از خصوصیات بشر یکی این است که از بین تمام موجودات دیگر وی به‌تنهایی معنی خوب و بد، دادگر و بیدادگر، و سایر الفاظ نظیر را می‌فهمد و هرآنگاه که گروهی از موجودات زنده که صاحب این خواص بودند دورهم جمع شدند از اجتماع آنها خانواده یا دولت به‌وجودمی‌آید. نیز این موضوع بالطبع آشکار است که دولت برفرد و خانواده مقدم است زیرا که «کل» برحسب ضرورت بر «جزء» تقدم دارد. مثلا اگر کل پیکر یک موجود جاندار نابود شود دیگر دست و پایی برای او

باقی نمی‌ماند، و اگر باز صحبت از دست و پایی برای وی بشود مفهوم این دو لغت گنگ و مجازی است، درست مثل اینکه انسان دربارهٔ دست و پایی که از سنگ درست شده باشد صحبت کند. چون به‌حقیقت موقعی که پیکر نابود شده است دست یا پای چسبیده به‌آن پیکر فرقی با یک تکه سنگ نخواهد داشت. اما چیزی که هست اشیاء و اعضاء جملگی با قدرتی که درآنها هست، و با کاری که از وجودشان ساخته است، تعریف‌می‌شوندو ما موقعی که به‌چشم خود می‌بینیم که این‌گونه اعضاء و اشیاءخصیصهٔ اصلی خودرا از دست داده و فقط نامی را که از پیش داشته‌اند،حفظ کرده‌اند،آن‌وقت دیگرحق‌نداریم‌بگوییم که در وضع و ماهیت آنها تغییری حاصل نشده است. دلیل گفتار ما که دولت ساخته و پرداختهٔ طبیعت است و برافراد جامعه تقدم دارد همین است که فرد، موقعی که از همنوعان خود مجزا باشد، کافی به‌ذات نیست و بنابراین رابطه‌اش با اجتماع در حکم رابطهٔ جزء است با کل. اما هرآنکسی که قادر به‌زندگی کردن در جامعه نیست، یا اینکه برای این قبیل زندگی میان همنوعان احساس نیاز نمی‌کند (چونکه به‌تنهایی قادر به‌تأمین هر نوع نیاز شخصی است)، وضع چنین موجودی از دو حال خارج نیست: یا خداست یا جانوری وحشی. او دیگر جزئی از دولت شمرده نمی‌شود. با اینکه طبیعت نوعی غریزه اجتماعی در نهاد همهٔ آفریدگان به‌ودیعه گذاشته است مع‌الوصف باید اعتراف کرد که آن کسی که نخستین سنگ بنای دولت را نهاد بزرگترین منعم و خیرخواه بشر بود، زیرا که انسان، موقعی که به سرحد کمال رسیده باشد، بهترین جانوران است. در حالی که همین انسان، موقعی که پابند قانون و عدالت نباشد، از هر جانوری بدتر است، زیرا که انسان ظالم مسلح است و ظلم مسلح خطرناکتر. طبیعت وی را از بدو خلقت با ابزارهای لازم مجهز کرده است و این وسایل به‌این قصد در اختیار او گذاشته شده‌اند که با استفاده از هوش و فضیلت به کار برده شوند، در حالی که وی می‌تواند آنها را برای نیل به‌بدترین و زشت‌ترین مقاصد به کار اندازد. از این روست که می‌گوییم انسان عاری از فضیلت، وحشیترین‌و ناپاکترین جانوران است و از حیث خونخواری و شهوت و شکم‌پرستی بر هر موجود دیگرسی‌چربد. اما عدالت رشته‌ای است که مردمان را

(در داخل دولتها) به‌هم پیوند می‌دهد زیرا که هدف نهائی‌اش تمیز نیک از بد و صحیح از خطاست و تنها اصلی است که نظم را در یک جامعه سیاسی مستقر می‌سازد.

«لذا این مطلب آشکار است که دولت ساختهٔ طبیعت است و انسان بالطبع جانوری سیاسی است.» نظریهٔ ارسطو از همان نقطه آغاز می‌گردد که افلاطون نیز از آنجا شروع کرده است. وی بیان اندیشهٔ خود را با نشان دادن بطلان اندیشه سوفسطاییان[۲۶] آغاز می‌کند که عقیده دارند سازمانهای سیاسی در نتیجهٔ قرار دادها و بند و بستهای اجتماعی به‌وجود آمده‌اند و دست طبیعت در ایجادشان دخالتی نداشته است. نظریهٔ سوفسطاییان، چنانکه دیدیم، منتهی به‌این نتیجه شد که اطاعت از قوانین دولت و تسلیم شدن به‌مقرراتی که فرمانروایان جامعه وضع کرده‌اند مانع از رشد طبیعی انسان و رسیدن وی به کمال مطلوب می‌گردد. انسان ممکن است به‌علت ترس از مجازات، به‌امید اخذ پاداش، یا به‌علتی که از هر دوی اینها رایجتر است: یعنی براثر نوعی رضایت ناهشیار در قبال رسوم و سنتهایی که با آنها بزرگ شده است، تن به‌فرامین مزاحم دولت بدهد و از دستورهای محدود کنندهٔ آن اطاعت ورزد. اما همین انسان به‌محض اینکه اندکی در این‌باره فکر کرد آناً برایش ثابت می‌شود که هیچ‌گونه دلیل معقول برای این عمل، یعنی تسلیم شدن به‌فرامین دولت، وجود ندارد. تنها دلیلی که می‌تواند یک آفریدهٔ معقول و متفکر را وادار به‌انجام عملی سازد، تشخیص سودمندی آن عمل است. آن هم تشخیصی که در پرتو تفکر عاقلانه صورت گیرد و به‌وی نشان بدهد که انجام چنین و چنان عملی متضمن خیر و صلاح خود اوست. اما اگر عقل انسان خلاف این مطلب را تشخیص داد و او را معتقد به‌این کرد که تسلیم شدن به قوانین دولت نه‌تنها به‌نفعش نیست بلکه لطمهٔ مستقیم به‌مصالحش می‌زند، با همین تشخیص قدرت ایمانهای سنتی که وادارش می‌کرد چنین و چنان کارهایی را انجام بدهد و از چنین و چنان کارهایی بپرهیزد، آناً شکسته و نابود می‌گردد. این‌گونه سنتها تا موقعی که با مقاومت و چون و چرا مواجه نشده‌اند قدرت و نفوذ دارند. اما دامنهٔ نفوذ آنها به‌قلمرو اعمال کسی که فکر کرده و به‌این نتیجه رسیده است که اطاعت از قوانین دولت به‌خیر و صلاحش نیست کشیده نمی‌شود. چنین کسی دیگر هیچ‌گونه علت یا انگیزه‌ای برای به‌کار بستن دستورهایی که قانون

۲۶. بنگرید به قسمتهای پیشین این کتاب.

تجویز کرده‌یا اجتناب‌ازچیزهایی که قانون‌منع کرده است‌ندارد، مگرهنگامی که‌زیر سیطرهٔ قدرتی که نفوذ و امکانش بر توانایی وی می‌چربد قرار گیرد و آن قدرت با تشبث به‌ابزارهای تهدید و تشویق— یعنی اجرای کیفر و اعطای پاداش— او را به‌انجام بعضی اعمال و پرهیز از برخی اعمال دیگر وادار سازد. از این قرار تأثیر نهایی اندیشهٔ سوفسطاییان عاری کردن قانونهای دولت از هر گونه نفوذ و قدرت اخلاقی بود. آنها البته منکر این حقیقت نبودند که حزم و دوراندیشی گاهی ممکن است انسان را به‌اطاعت از قدرتی که درجامعه مستقر شده است وادار سازد به‌شرطی که فرد مطیع، «مصلحت جاری» خود را در چنین اطاعتی تشخیص دهد. اما نفس این عمل (یعنی اطاعت کردن) در نظر سوفسطاییان قبیح و زیان‌بخش بود و عقیده داشتند که هیچ انسان عاقل و متفکر تا موقعی که لوح اندیشه‌اش غبار نگرفته باشد، از روی میل و رغبت مطیع اوامر دیگران نمی‌شود. مگر اینکه در قبال چنین اطاعتی وعدهٔ جبران بگیرد و این جبران در نظر آنها عبارت از نوعی پاداش مثبت یا یک قسم برد نسبی بود و شق اخیر را به این معنی تعبیر می کردند که انسان مطیع در نتیجهٔ اطاعت از قانون از دچار شدن به‌گزندی شدیدتر ازگزند اطاعت، محفوظ بماند.

در مقابل این نظریه (یعنی نظریهٔ سوفسطاییان) ارسطو هم مثل افلاطون می کوشد که نیروی اخلاقی قوانین سیاسی را مجدداً برقرار سازد. او می‌خواهد نشان بدهد که آن ایمان عمیق به‌اطاعت از قانون که در نتیجهٔ دادن تربیت‌صحیح به‌شهروند جزئی از خصلت وی می‌گردد و اورا به‌انسانی خوب و با ایمان مبدل می‌سازد— ایمانی که همیشه، حتی در مواردی که امید پاداش و بیم کیفر در کار نیست، براعمال و افعال وی حاکم است— نه‌تنها در نتیجهٔ تفکر منطقی متزلزل نمی‌شود بلکه به‌عکس محکمتر و پایدارتر می‌گردد. اما تفکر منطقی تنها درصورتی قادر به‌تحکیم این ایمان می‌شود که شهروند مطیع به‌چشم ببیند که هر نوع اطاعتی که از قوانین کشورش می کند سرانجام به‌نفع و مصلحت خودش تمام می‌شود. ارسطو کاملا براین عقیده است که برای یک انسان معقول هیچ گونه تعهد اخلاقی برای قبول احکام دیگران، جز در مواردی که آن احکام متضمن خیر و مصلحت خودش باشد، وجود ندارد و چون عقیده‌اش چنین است به‌ناچار باید نشان بدهد که، علی‌رغم تناقضاتی که در ظاهر این عقیده هست، اطاعت کردن از قوانین مدنی که لازمهٔ شهروندی در یک شهر- دولت است، عملی است بسیار خوب و هیچ گونه زیان و بدی ندارد— باختی نیست که بشود آن را با برد بزرگتری جبران

کرد بلکه عین برد است. تمام این نتایج و استدلالهای مربوط به‌آن در اندیشهٔ معروف ارسطو که می‌گوید «به‌وجود آمدن دولت امری طبیعی است» مندرجند. استدلال اصلی‌وی در این‌باره که تا حدی در یک مدار بسته صورت می‌گیرد بدین قرار است:

مکتب خانواده به‌نحوی کاملا طبیعی به‌وجود آمده است و هیچ کس نمی‌تواند خلاف این ادعا را ثابت کند. تصور اینکه فکر تشکیل خانواده به‌عمد، با نقشه‌ای قبلی، یا بوسیلهٔ قدرتی خارجی، بر انسان تحمیل شده به‌قدری بعید است که حتی زیرکترین متفکر سوفسطایی هم نمی‌تواند از چنین تصوری پشتیبانی نماید. تشکیل خانواده علتی بسیار ساده و آشکار دارد و آن تأمین غرایز بومی بشر است. بنابراین مکتب خانواده نه تنها رشد طبیعی انسان را خفه نمی‌کند بلکه باعث تسریع و تقویت آن رشد می‌گردد. کانون خانواده قفسی نیست که انسان را در آن حبس کرده باشند بلکه آشیان امنیت و آسودگی است. اما دولت هم در مرحلهٔ آخر چیزی جز رشد و توسعهٔ طبیعی خانواده نیست زیرا اگر فلسفه وجود خانواده را در نظر بگیریم، می‌بینیم آن هدفی که خانواده اساساً به‌قصد انجام آن به‌وجود آمده و مع‌الوصف تنها به‌انجام پاره‌ای از آن سوفق گردیده، همان هدف را دولت در سطحی رفیع‌تر، با تشکیلاتی وسیع‌تر، بطور کامل انجام می‌دهد. این هدف اصلی عبارت از تأسین وسایل «خودبسندگی» شهروندان و دادن امکان لازم به‌آنهاست که روی پای خود بایستند. همین موضوع که انسان قادر نیست تمام احتیاجات خود را به‌تنهایی رفع کند، نخستین و مهمترین دلیل به‌وجود آمدن خانواده است. اما خانواده هم با وصف اینکه قسمتی از نیازمندیهای یک گروه کوچک متشکل را برآورده می‌کند باز از قبول کمک خارج بی‌نیاز نیست. به‌این ترتیب، همان ضرورتی که در مرحلهٔ اول باعث تشکیل خانواده شده بود این بار باعث تشکیل واحد بزرگتری بنام دهکده، و احتیاج مجدد دهکده به‌کمکهای خارج (البته در میزانی کمتر) منجر به‌تشکیل بزرگترین واحد اجتماع بنام دولت می‌گردد. به این دلیل از آنجا که دولت چیزی جز یک حلقهٔ نهائی در این زنجیره طبیعی نیست وجودش همان اندازه طبیعی است که وجود خانواده. به‌حقیقت اگر درست دقت کنیم پیدایش دولت انحراف از یک راستای طبیعی نیست، بلکه نقطهٔ کمال همان راستاست. و چون وضع چنین است پس وجود دولت نیز عیناً مثل وجود خانواده، باید به‌شکل وسیله‌ای تلقی گردد که هدفش تکمیل رشد و تأمین سعادت انسان است، نه‌اینکه به‌غلط این طور تصور شود که دولت به‌قصد لطمه

زدن به‌سعادت انسان و عقیم کردن نشوو نمای طبیعی وی به‌وجود آمده است.
در اینجا نکتهٔ مهمی هست که ارسطو در باره‌اش اقامه برهان نمی‌کند و گویی آن را به‌عنوان مطلبی واضح که نیازمند اثبات نیست قبول دارد. ما ممکن است این حرف را بپذیریم که وجود دولت برای تأمین احتیاجات حیوانی بشر (نظیر خورد، نوش، امنیت، استراحت) لازم است. ولی با وصف تمام این حرفها باز می‌شود گفت که آن قسمت از محدودیتهایی که دولت برافراد جامعه تحمیل می‌کند بالمآل جلو نشو ونمای عقلانی او را می‌گیرد و به‌طورکلی مانع از ترقی بخشی از طبیعت عالی بشر می‌گردد که مافوق احتیاجات بدوی اوست. به‌عبارت دیگر ممکن است چنین عقیده داشت که انسان خواه ناخواه محکوم به‌عضویت اجتماع و ادامهٔ زندگی در زیر چنبر اقتدارات دولت است. البته منظور این نیست که او راطبق نقشهٔقبلی ویا استفاده‌از نیرنگها وتعبیه‌های بشری به‌این عضویت محکوم کرده‌باشند بلکه منظوراین است که انسان سطیع سرنوشت است و این سرنوشت او را محکوم به‌ادامه حیات دریک پیکرحیوانی کرده‌است. راجع به‌این نظریه (که درقرنهای بعدی جنبه عمومیت پیدا کرد) به‌هر حال چیزی در رساله سیاست ارسطو ذکر نشده است. اما رسالهٔ اخلاقیات وی محتوی عبارتی مشهور در این باره است.[۲۷]
اندیشه ارسطو در رساله سیاست همان است که در سطور قبلی بیان گردید به این معنی که دولت نه‌تنها از این حیث که قادر به‌رفع نیازمندیهای بدوی انسان است، بلکه نیز از این حیث که غذا و محیط سالم برای نشو و نمای قسمتهای عالیتر طبیعت انسانی تأمین می‌کند، باید به‌شکل پدیده‌ای طبیعی تلقی گردد و منظور از «قسمتهای عالیتر طبیعت انسانی» بخشی است که نیروی تمیز و قوهٔ استدلال عقلانی بشر از آن سرچشمه می‌گیرد و باعث ایجاد فرق میان وی و سایر جانداران می‌گردد اما به‌عقیدهٔ ارسطو فقط دولت است که می‌تواند زمینهٔ لازم برای به‌کار بردن نیروهای عقلانی بشر ایجاد کند و گرنه تأمین این هدف در واحدهای سفلای جامعه نظیر دهکده امکان پذیر نیست، زیرا این‌گونه واحدها چنانکه در عمل ثابت شده است نه‌تنها به‌طور مکفی قادر به‌تأمین نیازمندیهای حیوانی بشر نیستند بلکه بیشتر از این حیث ناقصند که خواسته‌ها و احتیاجات عقلانی او را هم نمی‌توانند برآورده کنند. احتیاجات اخیر فقط در جامعه‌ای سیاسی (به‌مفهومی کاملا متفاوت از جامعه‌ای که فقط جنبهٔ اقتصادی دارد) تأمین شدنی است و قسمت معقول طبیعت بشر آن رشد و توسعه‌ای را که باشأن بالاترش متناسب است، فقط

۲۷. بنگرید به قسمتهای تالی این کتاب.

درجریان یک تحرک و فعالیت سیاسی (که کاملا با فعالیت اقتصادی فرق دارد) می‌تواند بدست آورد.

از این قرار گرچه دولت برای انسان طبیعی است، درست به‌همان سان که کندوی عسل برای زنبورانی که در آن لانه گرفته‌اند طبیعی است، مع‌الوصف وضع دولت با وضع کندوی عسل از این حیث فرق عمده دارد که طبیعت انسان غیر از طبیعت زنبوراست، چونکه انسان‌را مجهز به‌نیروی عقل و تفکر آفریده‌اند. انکار نمی‌توان کرد که کندوی عسل نیز، مثل تشکیلات دولت، زیر قوانینی اداره می‌شود ولی چیزی که هست زنبورها حیات سیاسی ندارند، زیرا از قوانینی که حاکم بر سرنوشتشان است سر در نمی‌آورند و معنی آن را درک نمی‌کنند. یکی ازمهمترین و اساسیترین شرایط حیات انسانی همین است که افراد بشر باید دربارهٔ قوانینی که حاکم بر حیات و سرنوشت آنهاست با یکدیگر مکالمه و تبادل نظر معقول بکنند. بنابراین شرط اساسی این زندگی (یعنی حیات سیاسی) این است که فرمانروای جامعه خود را موظف به توجیه معقول اوامری بداند که برای حفظ مصالح زیر دستان صادر می‌کند،آن اوامر را به‌نحوی خردپسندانه برای شهروندان تشریح کند، و خلاصه وضعی به‌وجود آورد که درآن اتباع جامعه به‌میل ورغبت از مقررات و قوانینی که وضع شده است اطاعت ورزند، نه‌اینکه در نتیجهٔ رعب، وحشت، و ترس از عواقب خشم فرمانروا، قوانین و احکام او را پذیرا گردند.

مفهوم لغت «سیاسی» چنان در طی زمان تنگ و محدود شده است که شاید در نظر ما که رسالهٔ سیاست ارسطو را می‌خوانیم این موضوع مهمل و بیمعنی جلوه کند که فیلسوف فرزانه‌ای مثل وی دولت را به‌شکل پدیده‌ای درک کرده باشد که تنها مقصد و تنها علت وجودی آن امکان پذیر ساختن «زندگانی سیاسی» برای اعضاء و اتباع همان دولت است. اما اگر اصطلاح «زندگانی عمومی» را جانشین اصطلاح بالا سازیم مقصود و غرض ارسطو بهتر فهمیده می‌شود. زندگانی عمومی، در نظر وی، نه‌تنها شامل فعالیتهای سیاسی بشر (به‌مفهوم تنگ و فشرده این کلمه) می‌شد بلکه سایر وظایف مهم حکومت، نظیر قانونگذاری، اقدامات اجرایی، کارهای اداری، و تصمیمات قضایی و غیره را نیز در بر می‌گرفت. از آن گذشته، همین لغت برای بیان مشارکت افراد در تمتع از زیباییهای هنری و انجام مناسک مذهبی به‌کار می‌رفت که در یونان قدیم آنها را جزو وظایف عمومی (ونه خصوصی) می‌شمردند. از این قرار زندگانی عمومی در قاموس ارسطو کیفیتی را بیان می‌کند که دولت برای امکان پذیر ساختن آن به‌وجود آمده است

و اگر مفهوم این کلمه را در فراخنای باستانی آن درک کنیم آن وقت اهمیت بزرگی که ارسطو برای این گونه زندگی، یعنی زندگانی سیاسی، قائل شده و آن را مترادف با «زندگانی خوب» شمرده است، چندان عجیب به‌نظر نخواهد رسید.

وظایف دولت[۲۸]

«دولت برای این به‌وجود آمده است که یک زندگی خوب برای شهروندان تأسین کند وگرنه تأسین یک زندگی بی‌خصلت وخاصیت (که از خوبی و فضیلت عاری باشد) هدف نیست. اگر غرض از تأسیس دولت همین بود که شق اخیررا تأسین کند، در آن صورت بردگان و جانوران وحشی هم‌می‌توانستند برای‌خود دولتی‌تشکیل‌دهند ولی‌این‌دو دسته از موجودات قادر به‌ایجاد چنین سازمانی نیستند، چونکه هیچ کدام از آنها در گزینش نحوهٔ زندگی و کیفیت رفاه یا سعادتی که نصیبشان می‌شود آزاد نیستند. نیز به‌همین نحو هیچ دولتی تنها به‌قصد تشکیل اتحاد، مصون ماندن از ظلم، انجام مبادلات، و برقرار کردن تماسهای بین‌الاثنین، به‌وجودنمی‌آیدزیرااگروضع ازاین‌قرارمی‌بود درآن‌صورت‌تیرانیها و کارتاژیها و تمام آن ملتهایی که پیمانهای بازرگانی با هم بسته‌اند می‌بایست‌اتباع دولتی‌واحدباشند. درست‌است که‌این اقوام‌قرار دادهایی دربارهٔ وارد کردن کالاهای‌مورد نیاز باهم دارندو به‌موجب پیمانهای مکتوب متعهد شده‌اند که متعرض و مزاحم همدیگر نگردند، ولی دادگاه مشترکی وجود ندارد که قادر به‌پذیراندن این تعهدات به طرفین پیمان‌پذیر باشد. دولتهای مختلف همچنانکه از نامشان پیداست دستگاههای اجرایی و نیروهای قضایی مختلف دارند و هیچ دولتی حقیقتاً مراقب این موضوع نیست که آیا شرط انصاف و عدالت دربارهٔ اتباع دولت دیگر اجرا می‌گردد یا نه. و اصلا هیچ دولتی نگران این موضوع نیست که آیا اتباع دولت هم پیمان نفساً طوری تربیت می‌شوند که در جریان زندگی مرتکب جرم و خلاف نگردند. هر دولت فقط به این نکته اهمیت می‌دهد که اتباع خود را از جور و گزند سایر دولتها

۲۸. رساله سیاست، کتاب سوم، فصل نهم.

محفوظ نگاهدارد. و این‌گونه رابطه‌ها میان دول به‌کلی غیر از رابطه‌ای است که میان یک دولت و اتباع خود آن دولت وجود دارد، زیرا کسانی که علاقه‌مند به‌ایجاد حکومتهای خوب هستند همیشه فضایل و معایب شهروندانی را که زیر قدرت آن حکومتها زندگی خواهند کرد، در نظر دارند. بنابراین از مجموع مطالبی که تاکنون ذکر شده، می‌توان این نتیجهٔ اضافی را گرفت که ایجاد فضیلت در اتباع کشور به‌طورحتم باید موردعلاقهٔ دولتی که حقیقتاً شایستهٔ این‌نام است قرار گیرد، و در غیر این صورت به‌حق می‌شود گفت که آن دولت، دولت حقیقی نیست و فقط نام و عنوان خالی دولت را به‌خود بسته است. زیرا چنانکه بارها گفته‌ام بی‌وجود این هدف (که ایجاد فضیلت در شهر-وندان است) تشکیلات دولت تبدیل به‌نوعی اتحاد، اتحادکشورهای همجوار، می‌گردد که تنها فرقش باآن گونه اتحادها از حیث مکان است به‌این معنی که وضع جغرافیایی اتباعش با وضع اقوامی که در امکنه مختلف و دور از هم زندگی می‌کنند، فرق دارد. و قانون در چنین جامعه‌ای، چنانکه لوکوفرون[۲۹] سوفسطایی گفته، فقط به‌صورت تضمین یا وثیقه‌ای که تنها اثرش ممانعت از ظلم و تعدی افراد جامعه نسبت به‌یکدیگر است در می‌آید و دیگر آن قدرت را ندارد که باعث ایجاد خوبی و فضیلت در شهروندان گردد.

این مطلبی است که خود به‌خود آشکار است: فرض کنید انسان می‌توانست شهرها و نواحی متمایز یونان نظیرکورینث[۳۰] و مگارا[۳۱] را که در حال حاضر فرسنگها از هم دور هستند چنان به‌هم نزدیک سازد که حتی دیواره‌های آنها باهم تماس گیرند. ولی با وصف این نزدیکی و همسایگی دیوار به‌دیوار، حتی به‌فرض اینکه اتباع این دو شهر اجازهٔ وصلت با همدیگر می‌داشتند (که این موضوع اخیر یعنی دادن اجازهٔ وصلت جزء مزایا و حقوق اختصاصی دولتها وجامعه-های سیاسی است) باز امکان اینکه «کورینث» و «مگارا» تبدیل به دولت واحدی گردند، منتفی می‌بود. نیز اگر مردمانی بودند که سر-زمینهای مسکونی آنها دور از هم قرار گرفته بود ولی بعد مسافت میان این سرزمینها به‌درجه‌ای نبود که مانع از برقراری پیوند انسانی میانشان

29. Lycophron 30. Corinth 31. Megara

گردد، و حتی قوانینی وجود داشت که هر دو طرف را ملزم به‌این‌می کرد که در تماسهای شخصی و روابط مبادلاتی مرتکب ظلم و تعدی نسبت به‌همدیگر نگردند، باز نمی‌شد این گونه تشکیلات و روابط را تشکیلات دولت نامید. برای مثال بگذارید فرض کنیم که از میان یک‌عدهٔ ده‌هزار نفری (که در جوار هم زندگی نمی‌کنند) یکی نجار، دیگری برزگر، سومی کفاش، و چهارمی.... باشد. حال اگر میان این عده هیچ نوع رابطه‌ای جز رابطهٔ مبادلاتی و پیمان اتحاد (به‌مفهوم عدم تجاوز به‌همدیگر) وجود نداشته باشد، بدیهی است که این گونه رابطه‌ها ایجاد دولت نخواهد کرد. چرا؟ دلیل این‌امر چیست؟

مسلماً نه به‌این دلیل که این عده دور از هم زندگی می‌کنند، زیرا به فرض اینکه همه‌شان در شهری مشترک سکونت داشتند ولی هر کدام خانه‌ای علیحده برای خود داشت (که به‌یک تعبیر قلمرو اختصاصی او حساب می شد) و میان وی و سایر خانه‌داران پیمانهای تدافعی برای جلوگیری از شر مفسدان و مزاحمان منعقد شده بود، باز هیچ عاقلی جامعه‌ای را که وضعش چنین بود دولت نمی‌نامید. زیرا می‌دید که وضع کنونی اعضای آن با وضع سابقشان (که هیچ‌گونه علاقه‌ای به تهذیب و تربیت نفسانی همدیگر نداشتند) چندان فرقی نکرده است، جز اینکه اکنون در داخل دیوارهای شهر واحدی زندگی می‌کنند. پس آشکار شد که دولت تنها عبارت از جامعه‌ای نیست که اعضای آن در مکانی مشترک زندگی کنند و این شیوه همجواری را از آن رو برگزیده باشند که از گزند داخل و خارج در امان باشند، یا اینکه سهلتر بتوانند کالاهای مورد نیاز خود را با هم مبادله کنند. البته واضح است که هیچ دولتی بی‌تحقق این شرایط به وجود نمی‌آید ولی چیزی که هست وجود این شرایط به تنهایی یامن‌حیث‌المجموع قادر به ایجاد دولت نیست، و دولت چنانکه تعریف کرده‌ایم عبارت از آمیزش و ترکیب خانواده‌هاست برای تحقق بخشیدن به‌یک زندگی کامل، مرفه، سعادتمند، و کافی به‌ذات. یک چنین جامعه‌ای فقط از اختلاط مردمانی می‌تواند به‌وجود آید که‌در مکان مشترکی بسر برند و باهم آمیزش و وصلت داشته باشند. از این روست که در شهرها یک رشته پیوندها، محبتهای خانوادگی، برادریها، گذشتها، فداکاریها،

و تفریحات مشترک، که همه را دور هم جمع می‌کند، به‌وجود می‌آید. ولی همه این چیزها ناشی از دوستی است، و ما کلمه دوستی را برای وصف ارادهٔ انسانهایی که تصمیم گرفته‌اند باهم زندگی کنند، به‌کار می‌بریم. هدف و مقصد نهایی دولت تأمین زندگی خوب است برای شهروندان و کیفیاتی که در بالا ذکر شدند جملگی وسایلی هستند برای رسیدن به‌این هدف. و خود دولت، چنانکه بارها گفته‌ایم، عبارت از اتحاد خانواده‌ها و دهکده‌هاست برای تحقق بخشیدن به یک زندگی کامل و کافی به‌ذات و غرض نهایی از این زندگی تأمین سعادت و شرافت برای شهروندان است.

از این قرار، نتیجه‌ای که به‌طور خلاصه از این بحث می‌گیریم این است که جامعهٔ سیاسی به‌خاطر تحقق بخشیدن به‌افعال شریف (و نه‌تنها به قصد ایجاد مصاحبت میان انسانها) به وجود آمده است. به‌این دلیل کسانی که بیشتر از همه به ایجاد و تکمیل چنین جامعه‌ای کمک می‌کنند،سهم بیشتری از مزایای آن می‌برند تا کسانی که آزادی عمل، اصل و تبار شریف، و سایر مزایای‌این گروه سازنده را دارند (وشاید بیشتر هم دارند) ولی از حیث فضایل سیاسی به‌پای آنان نمی‌رسند. نیز به‌همین ترتیب، توانگرانی که ثروت و مکنتشان از آن سازندگان دولت بیشتر است ولی در فضیلت سیاسی همپای آنان نمی‌شوند، نمی‌توانند (و نباید) که به اندازهٔ این گروه سازنده از مزایای وجود دولت بهره‌مند گردند.

قسمتی از نوشتهٔ ارسطو که در بالا نقل شد آن اختلاف اساسی در بارهٔوظایف دولت را که میان اندیشهٔ وی (ونیز اندیشهٔ افلاطون) از یک طرف، و اندیشهٔ فیلسوفی مانند لاک[۳۲] از طرف دیگر وجود داردبه‌نحوی آشکار، علنی می‌سازد. اندیشهٔ لاک در این مورد اهمیتی خاص دارد از آن رو که این اندیشه مبین اصولی است که مرام لیبرالیزم انگلستان و مرام جمهوریت آمریکا هر دو از آن الهام گرفته‌اند. بنا به‌اندیشهٔ لاک، وظیفهٔ دولت (یا به‌هر تقدیر وظیفهٔ تشکیلاتی که لاک آن را جامعهٔ مدنی می‌نامد) محدود به‌همین است که از حقوق اعضای خود هرآنگاه که مورد تجاوز قرار گرفتند، دفاع کند. در این اجتماع هر فرد نسبت

۳۲. John Locke (۱۶۳۲ ـ ۱۷۰۴) ـم.

به‌امنیت خویش، نسبت به‌دارایی خویش، و نسبت به‌آزادی عمل خویش (تاجایی که از این آزادی عمل برای تجاوز به‌حقوق دیگران سوءاستفاده نکند) حقی دارد که آن حق باید محترم شمرده شود. وظیفهٔ دولت در این میان چیزی جز این نیست که هر نوع تشبث یا توطئه‌ای را که برای نقض این حقوق صورت می‌گیرد بابه‌کار بردن قوهٔ قهریه سرکوب واز عمل کسانی که قصدشان‌لطمه زدن به‌نفس، مال، و آزادی دیگران است جلوگیری کند. یا اگر اوضاع و شرایط قضیه طوری بود که به‌موقع نتوانست جلو این قبیل اعمال را بگیرد، لااقل مرتکبان را به کیفرهای معین قانونی برساند. وظیفهٔ دولت محدود به‌همین چیزهاست و بس و هر دستگاه سیاسی که بکوشد پای خود را از حریم این وظایف بیرون گذارد و در کارهایی که مربوط‌به‌وی نیست‌دخالت‌ورزد، حقوق اختصاصی اعضای‌جامعه رانقض کرده است.

آن محدودیتی که لاک برای اعمال و اختیارات دولت قائل شده، مورد حملهٔ مستقیم ارسطو در رسالهٔ سیاست قرار دارد. به‌عبارت دیگر، نظریه‌ای که ارسطو رد می‌کند از خیلی جهات عین همان نظریه‌ای است که لاک از آن دفاع می‌کند. به‌عقیدهٔ لاک: «وظیفهٔ حکومت مراقبت در این باره نیست که اعضای جامعه که مشمول قرار داد اجتماعی می‌شوند به‌هیچ وجه مرتکب خطا یا فساد نگردند. وظیفهٔ دولت محدود به‌همین است که نگذارد اتباع کشور مرتکب عمل خلاف نسبت به‌یکدیگر گردند یا اینکه به‌قلمرو مشروع همدیگر تجاوز نمایند» اما این قیدها که لاک بر حوزهٔ اعمال دولت اطلاق می‌کند به‌نظر ارسطو سوانعی هستند که با بودن آنها دولت هرگز نمی‌تواند وظایف اساسی خود را (به‌عنوان دستگاه مربی جامعه) انجام دهد. «جامعه‌ای که اعضای آن فقط در مکانی‌مشترک زندگی کنند و تعهدی جز این نداشته باشند که از تجاوزکردن به‌حقوق همدیگر، یا ارتکاب جنایت در بارهٔ یکدیگر، خودداری نمایند یا اینکه پیمانهایی برای تسهیل داد وستد و معاوضه کالا باهم ببندند، چنین جامعه‌ای استحقاق این را که دولت نامیده شود ندارد.» این خلاصهٔ عقیدهٔ ارسطوست. اما لاک به‌عکس عقیده دارد که بهترین نوع دولت همانا دولتی است که حوزهٔ اختیاراتش محدود شده است و حق قدم گذاشتن به‌ماوراء آن اختیارات را ندارد. ارسطو جامعه‌ای را که در آن «هر فرد صاحب‌خانه‌ای است که به‌یک تعبیر شهر اختصاصی خود وی بشمار می‌رود و اعضای جامعه فقط این تعهد متقابل را پذیرفته‌اند که به حقوق و مصالح مشروع همدیگر تجاوز نکنند» تخطئه می‌کند و عقیده دارد که چنین جامعه‌ای نمی‌تواند «جامعهٔ سیاسی» یا «دولت» نامیده شود. اما از نظر لاک

چنین جامعه‌ای همان تشکیلات مطلوب و ایده‌آلی است که او می‌خواهد و حدود اختیارات یک دولت لیبرال همین است و جز این نباید باشد.[۳۳]

ارسطو منکر این حقیقت نیست که چنین جامعه‌ای به‌واقع «سنگ بنای اصلی دولت را تشکیل می‌دهد.» او خود قبول دارد که «اینها شرایطی هستند که بی‌تحقق آنها هیچ دولتی نمی‌تواند به‌وجود آید.» اما هر آن جامعه‌ای که وظایف اجتماعی‌اش بیش از این نباشد که «مانع از تجاوز اعضای جامعه به‌حقوق همدیگر گردد یا اینکه شرایط دادوستد کالا را میان آنها آسانتر سازد» چنین جامعه‌ای به‌هیچ وجه استحقاق این را که دولت نامیده شود ندارد. چرا ندارد؟ برای اینکه وجود این قیدها اختیارات دولت را محدود می‌کند و مانع از انجام خدماتی می‌گردد که تحقق بخشیدن به آنها مهمترین وظیفهٔ اجرائی دولت در قبال شهروندان است. به‌عبارت دیگر، وجود این قیدها باعث می‌شود که دولت از انجام مهمترین وظیفه‌اش نسبت به‌اتباع کشور که تبدیل کردن آنها به «انسانهای خوب و با فضیلت» است عاجز گردد. اعمال غلط یک شهروند (که لطمه‌ای به‌حقوق همسایه‌اش نمی‌زند) درست به‌اندازهٔ اعمالی که منافع آن همسایه را دچار خطر می‌کند قابل تخطئه است و بنابراین هر آن دولتی که وظایف اجرائی خود را منحصر به‌این کرده باشد که فقط از آن گونه اعمال شهروندان که به‌منافع سایر اعضای جامعه لطمه می‌زند جلوگیری نماید و دیگر پاپی اعمال دیگر آنها (که در عین بیضرری نسبت به دیگران ممکن است نفساً مضر باشند) نگردد، چنین دولتی به‌واقع فقط قسمتی از مسئولیت خود را انجام می‌دهد، در حالی که قسمت حساستر مسئولیتش را زیر پا گذاشته و فراموش کرده است. در نظر ارسطو مهمترین وظیفهٔ دولت اصلاح عیوب اخلاقی شهروندان و تلقین فضایل نفسانی به آنهاست. بنابراین هر آن دولتی که از انجام این وظیفهٔ مهم غفلت کرد یا اینکه اقدامات خود را منحصر به‌اصلاح عیوب ظاهری شهروندان ساخت وظیفهٔ اساسی‌خود را به‌عنوان دولت ایفا نکرده است. پیش پای مجرمی را با ترساندن وی از کیفر عملی که می‌خواهد مرتکب شود گرفتن، مفهومی جز این ندارد که دولت کوچکترین قدمی برای تهذیب اخلاق

۳۳. ارسطو جامعه‌ای را که در آن «هر فرد صاحب خانه‌ای است که به یک تعبیر شهر اختصاصی خود وی به‌شمار می‌رود» تلویحاً تخطئه می‌کند درحالی که فلسفهٔ لاک باطناً مؤید آن ضرب‌المثل مشهور انگلیسی است که می‌گوید، «خانه یک انگلیسی به منزلهٔ قلعه و پناهگاه اوست.»

An Englishman's house is his Castle.

و دادن تربیت صحیح به‌وی (به‌نحوی که فطرتاً، و نه از ترس کیفر، از انجام عمل خلاف اجتناب ورزد) بر نداشته، بلکه بزهکار بالقوه را به همان حالی که قبلا داشت و در آغوش همان اهریمنی که افکار خطرناکش را هدایت می‌کرد رها کرده است. هر آن دولتی که هیچ‌گونه اعتنا و اهمیت برای این امر قائل نیست که آیا اتباعش از فضیلت اخلاقی بهره‌مندند یا نه، و تا موقعی که اتباع کشور مرتکب جرم آشکار نشده‌اند به‌خوبی یا بدیِ خصالشان کار ندارد، چنین دولتی به‌علت قصور در انجام وظایفش مقصر است. ارسطو می‌گوید: «کسانی که برای حکومتهای خوب ارزش و احترام قائلند همیشه محسنات و معایب دولتها را در نظر می‌گیرند.» که از همین جا مطلب دیگری هم بدین مضمون استنتاج شدنی است: «هر آن دولتی که واقعاً شایسته نام دولت باشد به‌حتم باید تلقین محسنات و فضایل اخلاقی به‌شهروندان را در سرلوحه وظایف اصلی خود قرار دهد.»

حال می‌رسیم به‌مسئلهٔ «آموزش» و این نامی است که ارسطو (وپیش ازوی افلاطون) به‌روشهایی که هدفشان «ساختن انسان خوب» است، اطلاق کرده‌اند. در اینجا باید توجه داشت که کلمهٔ آموزش در قاموس ارسطو مفهومی به‌مراتب وسیعتر از آن دارد که ما به‌حسب عادت از این کلمه استنباط می‌کنیم، کمااینکه عین این وسعت معنی شامل کلمهٔ «فضیلت» هم می‌شود و تصوری که ارسطو از این لغت در ذهن خود دارد به‌مراتب وسیعتر از تصوری‌است که عرفاً از آن داریم. با این مقدمات و با توضیحاتی که داده شد، اکنون می‌توان آن اختلاف اساسی را که بین افکار ارسطو و لاک وجود دارد در جمله‌ای کوتاه خلاصه کرد و گفت: در حالی که از نظر لاک موضوع تربیت شهروندان و ایجاد فضایل اخلاقی در آنهابه هیچ وجه جزء وظایف دولت نیست، از نظر ارسطو دادن همین تربیت و ایجاد همین فضایل مهمترین وظیفهٔ هر دولت به‌شمار می‌آید که از هدفها و مسئولیت خود آگاه است. هدف اصلی مکتبهای آموزشی باید این باشد که اتباع کشور را خوب تربیت کند و منظور از صفت «خوب» که در اینجا به‌کار برده می‌شود فقط ایجاد «علو عقلانی» در شهروندان نیست بلکه سنخ آموزش دولت چنان باید باشد که «علو اخلاقی و جسمانی» در شهروندان تولید کند، و آموزشی که بدین‌سان به‌اتباع کشور داده می‌شود نباید تنها منحصر به‌دوران کودکی آنان باشد، بلکه در سرتاسر دوران حیاتشان نیز باید ادامه یابد. سخن کوتاه: دولت (از نظر ارسطو) نوعی آموزشگاه دائمی است که تعلیم و تربیت شهروندان و ایجاد فضایل اخلاقی در آنها را از روزی که به‌دنیا می‌آیند تا روزی که از دنیا

می‌روند، به‌عهده دارد.

اکنون که رشتهٔ سخن بدینجا کشید شاید طرح این سؤال بیفایده نباشد که اگر لاک با مداخلهٔ دولت در امر تربیت شهروندان مخالف است، در آن صورت چه مقام دیگری را برای ایجاد فضایل اخلاقی در آنها صالح می‌شمارد؟ زیرا بعید است که دانایی مثل وی این اندازه خوشبین یا این اندازه معتقد به‌نیک سرشتی بشر باشد که تصور کند افراد انسانی با خوی و خصلت فرشتگان از شکم مادر بیرون می‌آیند یا اینکه پس از زاده شدن، بی‌آنکه احتیاج به‌تعلیم و تربیت و آموختن درس انضباط باشد، صفات فرشتگان را همین طور به‌رایگان در جریان رشد طبیعی خود کسب می‌کنند. بسیار خوب، پس اگر بناست که دولت آنچنان که لاک خواسته است تربیت اتباع کشور را به‌عهده نگیرد، در آن صورت کدام مقام یا کدام کارگزار دیگر باید عهده‌دار این امر خطیر گردد؟ برای یک صاحبنظر کاتولیک پاسخ دادن به‌این سؤال مشکل نیست چونکه وی حوزهٔ عملیات دولت را به‌همان‌سان که مورد نظر لاک است، محدود خواهد کرد؛ بااین فرق که ایجاد فضایل اخلاقی در بشر را به‌عهدهٔ مقامی غیر از دولت — یعنی به‌عهده کلیسای کاتولیک — محول خواهد ساخت. اما پاسخی که کاتولیکها به‌این سؤال می‌دهند، پاسخی نیست که یک فیلسوف پروتستانی نظیر لاک آن را قبول کند. زیرا وی اساساً بااین عقیده مخالف است که تعلیم و تربیت افراد جزء وظایف اجتماع است، و هیچ برایش فرق نمی‌کند که مقام مجری این وظیفه دولت باشد یا مذهب. در نظر لاک مسئله آموزش و پرورش شهروندان امری است مختص به‌اولیای اطفال و آنها حق دارند کودکان خود را هر طور که دلشان خواست بار آورند.

به‌عقیدهٔ من لاک از روبرو شدن با این مسئله گریزان است که اگر فرضاً اتباع منفرد جامعه نخواستند یا نتوانستند انضباط آموزشی از آن گونه که برای تربیت صحیح کودکان و تبدیل آنها به «انسانهای خوب» لازم است تأمین کنند، در آن صورت تکلیف چه‌خواهد بود. در زمان خود لاک بیشتر خانواده‌ها این مکتب حساس آموزشی را در همان محیط خانواده برای کودکان تأمین می‌کردند. اولیای اطفال آن نفوذ انضباطی را که برای ایجاد خصال نیک در کودکان لازم است شخصاً به‌کار می‌بردند، به‌این معنی که افکار آنها را با اصول و مبانی مسیحیت (در شکل پروتستانی آن) آشنامی‌ساختند به‌طوری که گلبرگهای حیات این کودکان در آب و هوایی که آغشته به‌نفوذ مسیحیت بود، شکفته می‌شد. با توجه به‌این وضع بود که لاک هنگام طرح نظریه سیاسی خود اشتباهاً چنین پنداشت که وضع

اختصاصی زمان وی در هر زمان دیگر صدق خواهد کرد. به‌عبارت دیگر چنین تصور کرد که تمام کودکان اعصار آتی با همان افکار و معتقداتی که کودکان انگلیسی زمان وی داشتند، بزرگ خواهند شد. و بنابراین اگر پدران را در هر عصر آزاد بگذارند که اطفال خود را به هر نحو که خواستند تربیت کنند همه‌شان همان تربیت مورد نظر لاک یا چیزی شبیه به‌آن را به‌فرزندان خود خواهند داد! با تسلیم شدن به‌این فرض خیالی و قطعی پنداشتن آن بود که لاک دولت را از مسئولیت اساسی‌اش که دادن تعلیم و تربیت صحیح به اتباع کشور باشد معاف کرد، زیرا جداً چنین پنداشت که اولیای مسیحی اطفال، بهتر از دولت می‌توانند این وظیفه را انجام دهند. حال تا موقعی که این فرض بنیالی لاک، طبق نقشه یا به‌حسب تصادف، در جامعه‌ای صدق کند نظر تالی وی قهراً موجه است و می‌تواند اندیشهٔ جالبی در مقابل اندیشهٔ ارسطو باشد. به‌عبارت دیگر لاک می‌تواند به‌ارسطو پاسخ دهد و بگوید در چنین اجتماعی هیچ لزوم ندارد که دولت در امر تربیت شهروندان و ایجاد فضایل اخلاقی در آنان دخالت ورزد، چونکه مقامی مؤثرتر (که کانون خانواده باشد) در دوره‌ای بهتر (عهد کودکی شهروندان) به این موضوع رسیدگی می‌کند و ترتیب آن را می‌دهد. اما اگر تجارب زندگی عملا ثابت کرد که این خوشبینی لاک بی‌اساس بوده آن وقت رد اندیشهٔ ارسطو، بی‌ارائهٔ اندیشه‌ای که بتواند جایگزین آن گردد، حقیقتاً دشوار است.

سستی اندیشهٔ لاک (که تجربیات اعصار بعدی بطلان آن را عملا ثابت کرده) نه‌تنها در نحوهٔ تفکر بلکه حتی در نحوهٔ عمل سیاسی آن دسته از دولتهای لیبرال جهان که برپایه عقاید وی تأسیس شده‌اند تأثیر بخشیده و همهٔ آنها را در تار وپود تناقضی که ناشی از برخورد واقعیتها با یک پندار فلسفی است گرفتار ساخته. از زمان لاک تاکنون بسیاری از دولتهای لیبرال جهان سرانجام ناچار شده‌اند که تربیت فکری کودکان جامعه را به‌عهده گیرند، زیرا عملا دیده‌اند که تقبل این مسئولیت خطیر از عهدهٔ اولیای آنها ساخته نیست. اما اگر بنا باشد که این دولتها از روی اجبار تعلیم و تربیت اتباع کشور را به‌عهده گیرند و برای ایجاد فضایل اخلاقی و علو جسمانی در آنها مسئولیت مستقیم قبول کنند، در آن صورت خصلت لیبرالشان (که اولین شرط آن عدم مداخله در همین کارهاست) از بین می‌رود و همه‌شان به‌حکومتهایی تبدیل می‌شوند که با حکومت کمال مطلوب لاک تفاوت دارند.

ماهیت بردگی و توجیه آن[۳۴]

پس چون می‌بینیم که دولت از خانواده‌ها تشکیل شده است، پیش از بحث دربارهٔ دولت باید دربارهٔ تدبیر منزل گفتگو کنیم. وظایف فن اخیر (تدبیر منزل) متناسب با اشخاصی است که خانوار از آنها تشکیل می‌شودوخانوار کامل عبارت‌از محیطی‌است که‌آزادگان‌وبندگان‌در‌آن‌زندگی می‌کنند. اکنون ما آزمایش خود را در این‌باره از پایه مطلب آغاز می‌کنیم، چونکه بهترین راه رسیدن به‌مطلوب همین است که از کوچکترین اجزاء و عناصر قضیه شروع کنیم و پیش برویم. بدوی‌ترین عناصری که در تشکیل خانوار سهیمند عبارتند از: خدایگان و بنده، شوهر و زن، پدر و اولاد. پس بحث خود را در درجهٔ اول باید از همین نقطه شروع کنیم که مفهوم هرکدام از این سه‌رابطه چیست و چگونه باید باشد. منظورم این است که ما باید سه‌رابطهٔ مختلف را که‌در داخل هر خانواری وجود دارد مورد بررسی قرار دهیم. این‌سه رابطه عبارتند از: ۱ــ رابطهٔ ارباب و خدمتکار (خدایگان و بنده) ۲ــ رابطهٔ همسری (چون پیوند زن و شوهر نامی مختص به‌خود ندارد) ۳ــ رابطهٔ تولید نسل (این رابطه هم نامی ویژه ندارد). نیز عامل دیگری در تشکیلات هر خانوار به‌چشم می‌خورد که آن را اصطلاحاً «فن تحصیل ثروت» می‌نامند. در نظر بعضیها این فن با تدبیر منزل مترادف است، در حالی‌که برخی دیگر آن را مهمترین قسمت تدبیر منزل می‌شمارند. سرشت و ماهیت این فن نیز باید مورد تحقیق و بررسی قرار گیرد.

حال با توجه به‌احتیاجات عملی زندگی بهتر است که بحث خود را با تشریح روابط خدایگان و بنده شروع کنیم. فایدهٔ ضمنی این کار دست یافتن به‌نظریهٔ بهتری دربارهٔ روابط این دو گروه است (بهتر از آنچه در حال حاضر هست). بعضیها، چنانکه در مقدمهٔ این بحث گفتم[۳۵]، بر این عقیده‌اند که روش فرمانروایی یک ارباب در داخل خانوار برای

۳۴. رسالهٔ سیاست، کتاب اول، فصول ۳ تا ۵ و فصل ۱۳.

۳۵. منظور ارسطو اشاره به‌گفتار افلاطون در سیاستمدار: ۲۵۸ E — ۲۵۹ D

خودش علمی است. اینان می‌گویند که فن تدبیر منزل، فن سروری کردن بر بندگان، و فن حکومت کردن (سیاسی و سلطنتی)، هر سه یکسانند و صور مختلفی از یک وضع واحد. برخی دیگر عقیده دارند که حکومت کردن ارباب بر بنده مخالف قانون طبیعت است، و آن تفاوتی که میان بنده و آزاد مرد وجود دارد ناشی از طبیعت انسانی نیست، بلکه از قوانینی سرچشمه می‌گیرد که خود انسانها وضع کرده‌اند و از آنجا که این قانونها نظام طبیعت را بهم می‌زنند پس خطا و غیر عادلانه هستند.

دارائی انسان قسمتی از خانواده است و بنابراین فن تحصیل مکنت را باید به‌صورت بخشی از آن فن کلی که تدبیر منزلش می‌نامیم بشمار آورد، زیرا که هیچ انسانی، مادام که احتیاجات حیاتی‌اش تأمین نشده، نه‌تنها قادر به‌ادامهٔ زندگی خوب نیست بلکه شاید اصلا ادامهٔ زندگی برایش مقدور نباشد. و درست همچنانکه در هرکدام از رشته‌های فنون که حوزهٔ اطلاق معینی دارند ابزارهای لازم باید در اختیار کارگران آن رشته قرار گیرد تا بتوانند کار مورد نظر را موفقانه انجام دهند، عین این وضع در کارهای مربوط به‌تدبیر منزل نیز صادق است. حال چنانکه می‌دانیم ابزارها انواع مختلف دارند. بعضی از آنها جاندار و برخی بیجانند. مثلا ناخدایی که مشغول هدایت کشتی در دریاست هم از سکان کشتی (که ابزاری است بیجان) و هم از قراول عرشه ناو (که آلتی‌است جاندار) استفاده می‌کند. به‌همین ترتیب، ملک و دارایی انسان ابزاری برای ادامهٔ زندگی و حفظ آن زندگی است، در حالی که بندگان و غلامان منتسب به خانواده، مشتی ابزارهای جاندار هستند که برای انجام کارهای لازم در اختیار رئیس خانواده قرار گرفته‌اند. به‌عبارت دیگر، بنده هم نوعی ابزار و مایملک است. و ملک و دارایی انسان را مجموعه‌ای از این گونه ابزارها تشکیل می‌دهند که همگی برای انجام امور خانواده لازمند. اما ابزار انسانی (یعنی بنده) بر تمام ابزارهای دیگر مقدم است، زیرا خاصیت منحصر به‌فرد او را که انجام «فعل» بی کمک «فاعل» است هیچ ابزاری دیگر ندارد. اگر هر ابزاری می‌توانست کاری را که از او خواسته شده است بی کمک دیگری انجام دهد، یعنی ارادهٔ کارفرما را پیش‌بینی کند و به آن جامهٔ عمل بپوشاند،

و خلاصه مثل پیکره‌های دیدالوس[۳۶] یا سه‌پایه‌های هیفیستوس[۳۷] باشد که به‌قول شاعر:

«بی‌احتیاج به کمک انسان، به‌میل و اراده خود حرکت می‌کردند و وارد مجمع خدایان می‌شدند»

در آن صورت رابطهٔ فاعل و آلت فعل بکلی عوض می‌شد و فن تدبیر منزل صورت دیگری پیدا می‌کرد. اگر دوک ریسندگی، بی‌احتیاج به کمک انسانی، قادر به ریسندگی می‌بود یا تیغهٔ مضراب، بی‌کمک سرانگشتان تارزن، می‌توانست سیمهای تار را لمس کند، سرکارگران احتیاج به کارگران و اربابان احتیاج به‌بندگان نمی‌داشتند. در این مورد به‌هر حال فرق دیگری هست که باید منظور شود. ابزارهایی که در اصطلاح عام به این نام (یعنی ابزار) نامیده می‌شوند همگی ابزارهای تولید هستند در حالی که بندگان و مملوکان ابزارهای عمل را تشکیل می‌دهند. من باب مثال، دوک ریسندگی نه‌تنها از این حیث مفید است که نخ می‌ریسد بلکه مآلا از این حیث که کالای دیگری (جامه یا پوشاک) به کمک آن ساخته می‌شود سودبخش است، در حالی که خود آن جامه یا تختخوابی که مخلفات آن به کمک دوک ریسندگی آماده می‌شود فقط بنفسه مورد استفاده است. بعلاوه، از آنجا که تولید[۳۸] و عمل[۳۹] نوعاً دو چیز متفاوت هستند که هردو به ابزار نیازمندند، پس ابزارهایی که در این دو مورد مختلف به کار برده می‌شوند (مثل خود آن اعمال) باید مختلف باشند. اما زندگی کردن عمل است و تولید نیست و بنابراین بنده ابزاری است برای انجام «عمل زندگی». از این جهت، هنگام صحبت از مملوک قضیه طوری طرح می‌شود که انسان می‌فهمد آن مملوک جزئی از یک دستگاه کلی است. چونکه «جزء» نه‌تنها بخشی از یک چیز دیگر است (که اصطلاحاً کل نامیده می‌شود) بلکه سر تاسر وجودش به‌آن «چیز دیگر» تعلق دارد. عین این توصیف در مورد مملوک نیز صادق است. از این دو موجودی که یکی مالک (خدایگان) و دیگری مملوک (بنده) نامیده می‌شود با اینکه موجود

36. Daedalus 37. Hephaestus
38. Production 39. Action

اول مالک و حکمفرمای موجود دوم است، ولی جسماً به‌او تعلق ندارد. در صورتی که مملوک نه تنها مخدوم ارباب است بلکه سر تا پای وجودش متعلق به همان ارباب است. به‌این ترتیب، نحوهٔ شغل و وظایف یک بنده را آشکارا می‌توان دید. هر آن انسانی که بالطبع، یعنی برحسب ارادهٔ آفرینش، متعلق به‌خودش نیست (بلکه مملوک انسانی دیگر است) طبیعتاً بنده آفریده شده است. و ما وقتی ازکسی که «متعلق به‌انسانی دیگر است» صحبت می‌کنیم منظورمان کسی است که با وصف اینکه جاندار است، در ربقهٔ مالکیت دیگری است، و بنابراین انسان مملوک را می‌توان به‌شکل آلت فعل یا ابزاری تعریف کرد که ازمالکش جدا شدنی نیست.

اما اکنون سؤال دیگری پیش می‌آید: آیا هستند موجوداتی که خواست طبیعت از اول چنین بوده است که آنها بنده خلق شوند؟ و اگر چنین وضعی از ازل مقدر بوده است، کدام نوع از موجودات انسانی خیر و مصلحتشان در این است که بنده و مملوک دیگران باشند؟ یا اینکه: آیا رسم بندگی از بیخ وبن غلط نیست و نظام عادلانهٔ طبیعت را بهم نمی‌زند؟

جواب دادن به‌این سؤال هم براساس منطق و هم بر پایهٔ واقعیت عینی دشوار نیست. زیرا این مسئله که بعضیها باید فرمانروا باشند و بعضی دیگر فرمانبردار، نه‌تنها ضرور است، بلکه به‌مصلحت مردمان است. از لحظه‌ای که موجودات انسانی پا به‌عرصهٔ وجود می‌گذارند تقدیرشان بر جبینشان نوشته شده است. بعضی از آنها برای فرمانروایی و برخی دیگر برای فرمانبرداری آفریده شده‌اند. و هرکدام از این دو دسته (حکام و فرمانبرداران) به‌انواع مختلف تقسیم می‌شوند.

میان حکومتها آن حکومتی که بر اتباع بهتر حکمفرمایی می‌کند بهتر از انواع دیگر است. مثلا حکومت کردن بر موجودات انسانی بهتر از حکومت کردن بر جانوران وحشی است، زیرا که حسن و موفقیت هر کاری بسته به‌سرشت و شخصیت کسانی است که آن کار را انجام می‌دهند و کاری که کارگر خوب انجام می‌دهد همیشه بهتر ازکاری است که به‌وسیلهٔ کارگر نپخته انجام می‌گیرد. به‌همین قیاس، هر آنجا که موجودی فرمانرواست و موجودی دیگر فرمانبر، می‌توان گفت که

آنها نیز کاری انجام می‌دهند. در تمام چیزهایی که تشکیل مجموعه‌ای می‌دهند (به این معنی که از اجزاء و عناصر مختلف تشکیل شده‌اند اعم از اینکه این اجزاء بهم پیوسته یا از هم جدا باشند) میان جزء فرمانروا و جزء فرمانبر فرقی هست که در جریان عمل آفتابی می‌شود. یک چنین وضع مضاعف در موجودات جاندار هست ولی فقط منحصر به آنها نیست. سرچشمه این وضع را در «منشور عالم وجود» باید جستجو کرد. مثلا در سبکهای موسیقی اصلی حاکم وجود دارد. ولی ما کم کم داریم از اصل موضوع دور می‌شویم. بنابراین بهتر است که بحث خود را در این زمینه محدود به‌مخلوقات جاندار بکنیم که در درجه اول از جان و پیکر تشکیل می‌شود. از این دو عنصر حیاتی، یکی به‌طبع حاکم است و دیگری فرمانبر. ولی نیت طبیعت را باید در آن چیزهایی که سرشت و ماهیت خود را حفظ می‌کنند جستجو کرد، نه در چیزهایی که فاسد و خراب شدنی هستند. بنابراین بررسی خود را در درجهٔ اول باید به‌انسان تخصیص دهیم که هم از حیث روح و هم از حیث پیکر در کاملترین وضع آفرینش قرار دارد و تنها موجودی است که رابطهٔ صحیح میان این دو عنصر حیاتی (جان و پیکر) به‌نحوی مطلوب در خلقت او رؤیت شدنی است گرچه در طبایع زشت و فاسد غالباً چنین بنظر می‌رسد که بدن برروح حکمفرماست چونکه در این‌گونه مخلوقات جان و پیکر در وضعی خراب و غیر طبیعی هستند. به‌هر تقدیر در موجودات جاندار ممکن است در درجهٔ‌اول دونوع حکومت (حکومت استبدادی و حکومت سلطنتی) تشخیص داد و آشکار است که حکومت روح بر پیکر (یا حکومت عناصر عقلانی برعناصر شهوانی) هم باسوازین طبیعت سازگار است و هم به‌مصلحت خود انسان است در حالی که مساوات بین این دو نیروی حاکم، یا تفوق عناصر پست بر عناصر والا، همیشه دردناک و زیان‌بخش است. عین این وضع دربارهٔ روابط جانوران با انسان نیز صادق است، زیرا که سرشت حیوانات اهلی بهتر از آن جانوران وحشی است و تمام حیوانات اهلی موقعی که تحت حکومت و سرپرستی انسان باشند وضعشان بهتر است. زیرا که مورد حفاظت و مواظبت هستند. نیز موجود نر به‌اقتضای طبیعت برتر از موجود ماده است و به‌همین دلیل است که یکی از اینان حکومت می‌کند و

دیگری فرمان می‌برد. و این اصل ضرورت تمام امور بشریت را دربر می‌گیرد. پس هر آنجا که چنین فرقی، نظیر فرق میان جان و پیکر یا تفاوت میان انسان و جانور، هست (مثلا در مورد آنهایی که کارشان به‌کار بردن پیکر است و بهتر از این کاری از دستشان بر نمی‌آید) انواع پست این قبیل موجودات به‌طبیعت در جزء بندگان هستند وخیر و صلاحشان، نظیر مصلحت تمام موجودات فرومایه، در همین است که تحت حکومت ارباب و خدایگانی باشند. زیرا هر آن انسانی که می‌تواند مملوک انسانی دیگر باشد (و عملا نیز چنین هست) یا اینکه در اصول عقلانی (تا حدی که این اصول را بفهمد نه اینکه آنها را داشته باشد) سهیم است، چنین انسانی به‌طبیعت بنده است؛ در حالی که طبقات پست جانوران حتی قادر به‌فهم اصول عقلانی هم نیستند و صرفاً از غرایز خود اطاعت می‌ورزند. و به واقع آن استفاده‌ای که از بندگان وحیوانات اهلی می‌شود، زیاد باهم فرق ندارد زیرا این دو گروه هر دو با اعضا و اجزای بدن خود نیازهای زندگی را بر آورده می‌کنند. طبیعت دوست دارد که میان بدنهای آزادمردان و بندگان فرقی بگذارد و از این جهت است که قوت جسمانی را (برای انجام کارهای نوکری) نصیب بندگان کرده و نیروی عقل و فضیلت را به‌اربابان تخصیص داده است وگرچه اینان برای انجام مشاغل پست بیمصرفند، برای ادارهٔ زندگی سیاسی و اشتغال به‌فنون جنگ و صلح شایسته‌اند. اما چیزی که هست غالباً معکوس این قضیه اتفاق می‌افتد به‌این معنی که برخی از مردم «ارواح آزادگان» و برخی دیگر «ابدان آزادگان» را دارند و بی‌شک اگر مردمان فقط در اشکال و هیاکل باهم فرق داشتند (به‌همان اندازه که پیکره‌های خدایان با هیاکل انسانی متفاوتند) همگان این نکته را تصدیق می‌کردند که طبقات پست باید مطیع و بندهٔ طبقات والا باشند. حال اگر فرق پیکرها این اندازه در سرنوشت انسانها مؤثر باشد، در آن صورت چقدر به‌عدالت نزدیکتر است که تفاوت میان ارواح نیز به‌فرقی مشابه میان موجودات انسانی منجر گردد. اما چیزی که هست زیبایی اندام را با چشم می‌توان دید در حالی که زیبایی روح نامرئی است. پس این نکته آشکار شد که بعضی از موجودات انسانی به‌طبیعت آزاده هستند و بعضی دیگر غلام و بنده. و برای دستهٔ اخیر بنده بودن

هم صلاح است و هم صحیح.

. . . .

به‌این ترتیب آشکارا دیده می‌شود که تدبیر منزل بیشتر در فکر مردمان و رسیدگی به‌وضع آنهاست تا در اندیشه تحصیل چیزهای بیجان؛ به‌علو انسانی علاقه‌مندتر است تا به‌علو دارایی که ثروتش می‌نامیم؛ به‌فضایل آزادگان بیشتر توجه دارد تا به‌فضایل بندگان. به‌واقع ممکن است این سؤال پیش کشیده شود که آیا در ذات و سرشت بندگان، علوی یا امتیازی جز همان خواص ابزارگی و آلت فعل بودن وجود دارد یانه؟— و آن موجودی که فطرتاً بنده است آیا می‌تواند صفاتی برجسته از قبیل خویشتن‌داری، شجاعت، عدالت، و خواصی دیگر از این گونه داشته باشد؟ یا اینکه طبیعت به‌اعضای این گروه فقط آن دسته از خواص جسمانی را که برای خدمتگزاری لازم است عطا کرده. حال به‌هر نحوی که خواسته باشیم این سؤال را پاسخ گوییم با اشکالی روبرو هستیم. زیرا اگر فرض کنیم که بندگان نیز مانند سروران دارای فضایلند، در آن صورت فرق میان آنها و آزادگان در چیست؟ اما اگر بگوییم که این گروه (یعنی بندگان) فاقد فضیلتند که حرفی مهمل و بیمعنی زده‌ایم چونکه اینان نیز به‌حسب خلقت انسان آفریده شده‌اند و در اصول و مبانی عقلانی فرقی با دیگر انسانها ندارند.... فضیلت بنده نسبت به‌خدایگان نسبی است و چون ثابت کرده‌ایم که وجود بنده برای تأمین ضروریات و حوایج زندگی مفید است، پس چنین آفریده‌ای فقط به‌آن اندازه از فضایل انسانی نیازمند است که مانع از قصور در انجام وظیفه گردد و وی را بر جبن و ضعف نفس پیروز سازد. اما هیچ بعید نیست که کسی در اینجا از ما بپرسد که اگر گفتار ما در این مورد درست است، در آن صورت آیا داشتن فضیلت (وصفات نیک) برای پیشه‌وران و صنعتگران نیز لازم نیست؟ چونکه اینان نیز غالباً به‌علت همان ضعف نفس از انجام کارهای خود باز می‌مانند. ولی آیا این ایراد به‌حقیقت وارد است؟ و آیا میان این دو حالت تفاوتی بزرگ وجود ندارد؟ زیرا که بنده در زندگی خدایگانش سهیم است، در حالی‌که ارتباط پیشه‌ور با همان خدایگان کمتر است و فقط به‌نسبتی که به‌پایگاه بندگی نزدیک می‌شود از علو و کمال بهره‌مند می‌گردد. گروهی از این پیشه‌وران که

در سطوحی پست‌تر قرار گرفته‌اند به‌واقع جزء بندگان هستند، منتها بندگانی از نوع خاص و جداگانه. نیز نباید این فرق را از نظر دور داشت که بنده به‌حکم طبیعت بنده به‌دنیا آمده است در حالی که کفاش یا هر پیشه‌ور دیگر از اول چنین آفریده نشده است. پس این حقیقت عیان گردید که خدایگان باید منبع آن چنان علوی باشد که بتواند بنده را برای انجام وظایفش آماده سازد، نه‌اینکه فقط به‌داشتن عنوان خدایگانی اکتفا و افتخار کند. به‌این دلیل کسانی که آزادگان را از گفتگو با بندگان نهی می‌کنند و عقیده دارند که بنده فقط باید امر و تحکم بشنود جملگی در اشتباهند، زیرا که بندگان حتی‌بیشتر از کودکان به‌اندرز، توبیخ، و رهنمایی، نیازمند هستند.

دلایلی که ارسطو برای توجیه بندگی به‌کار می‌برد علی‌الاصول همان دلایلی هستند که افلاطون پیش از وی برای توجیه رقیت دائم طبقهٔ تولیدکننده به‌کار برده است:[۴۰] انسان به‌داشتن بنده نیازمند است برای اینکه بتواند فضایل عقلانی و اخلاقی خود را (که برای پروراندنشان استعداد دارد) نشو و نما دهد. نمو این فضایل در نهاد بشر فراغت و آسایش می‌خواهد[۴۱] و تحصیل این‌فراغت با انجام دادن کارهای ضرور و بدنی (که اعضا و عضلات را خسته می‌کند) سازگار نیست. به‌تعبیری ساده‌تر: نیل انسان به‌یک زندگی خوب و مطلوب — بی‌وجود بنده — همان اندازه دشوار و تحقق ناپذیر است که تولید آهنگهای موسیقی بی‌وجود ابزارهای لازم. از این قرار، در توجیه بندگی همین کافی که بنده وسیله‌ای است که نمو فضایل خدایگان را امکان‌پذیر می‌سازد، درست به‌همان‌سان که سیم تار وسیله‌ای است که تکامل استعداد نوازنده و انتقال آن را به‌دنیای خارج (به‌صورت نغمه‌ها و آهنگهای موسیقی) مقدور می‌سازد.

اما چیزی که هست بندگی از نظر مصالح خود بنده نیز موجه است. اگر بنده به‌طبیعت چنان آفریده شده بود که استعدادش برای پروراندن فضایلی که در حین فراغت می‌شد از آنها استفاده کرد، با خدایگانش یکسان می‌بود، در آن‌صورت به‌حقیقت شرط انصاف نبود که انسان جلو تکامل استعداد وی را بگیرد، فقط به‌این

۴۰. بنگرید به قسمتهای پیشین.
۴۱. بنگرید به‌صفحات تالی.

منظور که به‌موجودی دیگر [خدایگان همان بنده] فرصت بدهد تا استعداد خود را تکمیل نماید. و از این روست که ارسطو استعباد [حلقه به‌گوش کردن] مردانی را که از چنین فضایلی بهره‌مندند به‌عنوان عملی غیر طبیعی محکوم و تخطئه می‌کند. اما از طرف دیگر، مردانی هستند که از این گونه استعدادها بی‌بهره‌اند— و به‌هر تقدیر کاری جز اعمال جسمانی یا وظایف پیشه‌وری‌انجام نمی‌دهند. برای این‌گونه اشخاص همان بهتر که بنده باشند زیرا در نتیجهٔ متعلق بودن به‌خدایگانی که از حیث قوای اخلاقی و عقلانی بر آنها برتری دارد، و از برکت ارشاد یک چنین خدایگان، به‌کسب فضایلی که وی داراست (منتها به‌صورت دست دوم) نایل می‌گردند. مثلا بنده‌ها به‌طبیعت چنان آفریده شده‌اند که هرگز نمی‌توانند از فضایل حقیقی اعتدال و خویشتن‌داری بهره‌مندباشند—یعنی قادر نیستند که تمایلات و شهوات جسمانی خود را در زیر پرتو عقل مهار کنند و برآنها مسلط باشند. اما همین بندگان می‌توانند به‌کسب یک نوع اعتدال مشتق— اعتدالی که ناشی از تسلیم شدن به‌ارادهٔ خدایگانی حاکم بنفس است— نایل گردند، به‌این معنی که زمام رفتار خود را با اطمینانی کودکانه بدست همان مهتر (خدایگان) بسپارند. برای این گونه مخلوقات (یعنی بندگان) مسئله به‌این صورت مطرح نیست که میان دو فضیلت انسانی—که یکی در حد کمال و دیگری در سطحی پایینتر است—کدام یک را بگزینند. گزینش آنها در این مورد منحصر به دوشق است و لاغیر: یا باید به‌همان فضیلت نوع پایین قانع باشند یا اینکه اصلا فضیلتی نداشته باشند. در عباراتی که هم اکنون از ارسطو نقل شد هیچ قسمتی جالبتر از آن مقایسه نیست که وی میان وضع بنده، و وضع پیشه‌وری که بنده نیست، صورت می‌دهد. این مقایسه، به‌عکس آنچه‌در بادی‌امر انتظار می‌رود، به‌ضرر شخص اخیر (یعنی پیشه‌ور) تمام می‌شود. زیراکه بنده در زندگی خدایگانش سهیم است در حالی‌که ارتباط پیشه‌ور با همان‌خدایگان‌کمتر است و فقط به‌نسبتی‌که به پایگاه‌بندگی نزدیک می‌شود از علو کمال [= فضیلت] بهره‌مند می‌گردد.

نظریه‌ای که ارسطو در این باره (توجیه بندگی) ابراز می‌کند، نظریه‌ای است شاق که خلاصه‌اش این است که عمل خدایگان در استفاده از خدمات بندگان فقط برای نیل به‌هدفی‌واحد موجه است،و آن هدف این نیست که خدایگان بنده‌اش را به‌قصد افزایش ثروت، فراغت، یا قدرت خویش به‌کار برد بلکه این است که هرنوع استفاده‌ای که از وجود وی (یعنی بنده) می‌کند صرفاً به‌این قصد باشد که خود آن بنده را قادر به‌کسب فضایل انسانی سازد. حال اگر خدایگان

از عهدهٔ انجام این مسئولیت مهم برنیاید در آن صورت بندهٔ وی تنها مزیتی را که بندگی برایش ایجاد می‌کرد از دست می‌دهد یعنی از سعادت ارشاد شدن بوسیلهٔ موجودی که فضایلش از آن وی برتر است محروم می‌گردد، و در نتیجه روابط آنها آن خاصیت اصلی و توجیه‌کننده را که عبارت از تأمین منافع هر دو طرف است، از دست می‌دهد.

این نظریه به‌طور واضح بر دو فرض بزرگ بدوی استوار است: یکی اینکه افراد بشر به‌حکم طبیعت، و با در نظر گرفتن ظرفیتی که هر کدام برای تحصیل فضایل دارند، ازهمدیگرمتفاوت آفریده شده‌اند، دوم‌اینکه تشخیص‌این‌موضوع که یک فرد بخصوص به‌کدام گروه اجتماعی تعلق دارد امکان پذیر است. ارسطو قسمتی از اشکالاتی را که انجام وظیفه اخیر در بر دارد قبول می‌کند ولی صحت فرضیه نخست چنان در نظرش مسجل است که کوچکترین واهمه‌ای دربارهٔ آن به ذهن راه نمی‌دهد.

ضمناً متوجه این مطلب باشید که اندیشهٔ ارسطو دربارهٔ بندگی مربوط به بندگی خانوادگی است و نه بردگی صنعتی. اختلاف اساسی میان این دونوع بندگی در چیست؟ جواب این سؤال در آن فرقی که ارسطو میان عمل و تولید قائل می‌شود، داده شده است[۴۲]. به‌عقیدهٔ ارسطو ابزارها بر دو نوعند: آنهایی که به‌درد عمل می‌خورند و آنهایی که برای تولید به‌کار می‌روند. (شمشیر مثالی از حالت نخست و اسکنه مثالی از حالت دوم است، چونکه انسان به‌کمک اسکنه شیئی دیگر می‌سازد در حالی که به‌کمک شمشیر عملی انجام می‌دهد). حال به‌نظر ارسطو، بنده ابزاری است ذیحس و جاندار که به‌قصد عمل و نه به‌قصد تولید به‌کار برده می‌شود. بدیهی است که تعیین مرز فاصل میان این دونوع بندگی به طور دقیق و مطلق امکان‌پذیر نیست، چونکه در هر خانواده، و لااقل در آن نوع خانواده‌ها که ارسطو در نظر دارد، عمل تولید باید به‌نحوی صورت گیرد. پارچه برای پوشاک باید بافته شود، اسباب و اثاثیه برای خانه باید ساخته شود، غذا باید درست شود، و این‌گونه کارهای تولیدی عموماً به‌عهدهٔ بندگان خانگی واگذار خواهد شد. اما چیزی که هست مسئلهٔ تولید در محیط خانواده به‌میزان استفاده‌ای که از آن تولید می‌شود بستگی دارد و خودش نیز منحصر به‌تولید کردن همان چیزهایی است که اعضای خانواده برای امرار معاش لازم دارند. در حالی

۴۲. بنگرید به قسمتهای پیشین.

که تولید صنعتی تابع چنین محدودیتی نیست یعنی وسیله‌ای نیست که برای رسیدن به هدف معینی لازم باشد بلکه خودش هدفی است. به‌عبارت دیگر، هدفش تحصیل ثروت است که آن‌هم حد و حصر نمی‌شناسد. از این قرار، بردهٔ صنعتی که محل کارش کارخانه‌است اساساً ابزاری برای تولید است. اما بنده (یا برده) خانگی اگر هم احیاناً از وجودش برای تولید استفاده شود چنین استفاده‌ای اولا جنبهٔ تصادفی دارد و ثانیاً کالای تولید شده بوسیلهٔ وی، فقط محدود به همان میزانی است که برای امرار معاش و حفظ حیات خانواده لازم است و غرض از این حیات نیز عمل است نه‌تولید.[۴۳]

نظریهٔ مربوط به مال و ثروت[۴۴]

اکنون بگذارید دربارهٔ مال (بطور کلی) و نیز در بارهٔ فن تحصیل ثروت به‌کمک روش معمولی خود تحقیق کنیم، چونکه در سطور قبلی نشان داده شد که بنده نیز قسمتی از دارایی انسان است. اولین سؤالی که در این مورد پیش می‌آید این است که آیا فن تحصیل ثروت بافن تدبیر منزل (= ادارهٔ امور خانواده) یکی است، بخشی از آن محسوب می‌شود، یا اینکه فقط ابزار و وسیله‌ای است برای ادارهٔ امور خانواده. و اگر فرض اخیر صحت دارد آیا جنبهٔ وسیله بودن آن به‌فن ساختن دوک شبیه است که چون ساخته شد به‌شکل ابزاری برای بافندگی و ریسندگی به‌کار می‌رود یا اینکه شبیه ریختن مفرغ در قالب است که آن هم به‌شکل وسیله‌ای در فن مجسمه سازی به‌کار می‌رود. زیرا که این دو وسیله، با وصف جنبهٔ ابزارگی داشتن، همانند نیستند. اولی ابزار ریسندگی (به‌قصد تولید کالایی دیگر) تهیه می‌کند در حالی که از دومی به‌عنوان ماده‌ای برای ساختن مجسمه استفاده می‌شود. و منظور من از کلمهٔ «ماده» در اینجا آن شیئی و خمیره بنیانی‌است که هرمحصولی را می‌توان‌از آن‌درست کرد. به‌این ترتیب، مثلا پشم، مادهٔ خامی‌است که در ریسندگی به‌کار می‌رود و مفرغ مادهٔ خامی است که در مجسمه

۴۳. بنگرید به قسمتهای پیشین این‌کتاب.
۴۴. سیاست، کتاب اول، فصول ۸ و ۹ (با حذف زواید).

ریزی مورد نیاز است. حال تشخیص این نکته آسان است که فن تدبیر منزل باتحصیل ثروت یکی نیست چونکه اولی موادی را که دومی تولید می کند به کار می‌برد و هر فنی که هدفش به کار بردن و مصرف کردن کالاهای جمع شده در انبار خانوادگی باشد آن را چیزی جز تدبیر منزل نمی‌توان نامید. ولی به‌هر حال شکی در این زمینه هست که آیا فن تحصیل ثروت بخشی از فن ادارهٔ امور خانواده (یعنی تدبیر منزل) است یا اینکه با آن فرق دارد و برای خود فنی جداگانه است. و اگر فن تحصیل ثروت غرضش ملاحظه این مطلب است که مال و ثروت را چگونه و ازکجا می‌توان بدست آورد، در آن صورت آیا فن زراعت و بطورکلی فن تأمین خواربار جزئی از فن تحصیل ثروت محسوب می‌شود یا اینکه برای خود فنی جداگانه است؟

. . . .

از بین انواع مال اندوزی[۴۵] نوعی هست که طبعاً جزئی از فن تدبیر منزل به‌حساب می‌آید و این بدان معنی است که فن تدبیر منزل باید چیزهای ضرور زندگی را که برای جامعهٔ خانوادگی یا دولت مفید است، آماده از جایی پیدا کند یا اینکه خود تهیه و انبار نماید. این قبیل چیزها عناصر واقعی ثروت هستند زیرا که دارایی مورد نیاز انسان (برای تأمین یک زندگی خوب) نامحدود نیست و گرچه سولون دریکی از اشعارش به‌ما می‌گوید که:

هیچ حد و حصری برای ثروتمند شدن انسان تعیین نشده است

ولی با وصف این گفتار، در رشتهٔ تحصیل ثروت نیز، مانند رشته‌های دیگر، مرزی تثبیت گردیده است و دلیلش این است که ابزارهای تولید چه از لحاظ شماره و چه از حیث قطر و اندازه، در هیچ فنی نامحدود نیستند و ثروت را نیز می‌توان به‌عنوان مجموعه‌ای از ابزارها و وسایل که در خانه‌داری یا مملکتداری به کار می‌روند تعریف کرد و به‌این ترتیب می‌بینیم که فنی‌طبیعی بنام فن مال‌اندوزی وجود دارد که خانه-

۴۵. در سرتاسر این قسمت از رسالهٔ **سیاست** ارسطو که به‌بحث دربارهٔ ثروت و دارایی اختصاص دارد لغت مال‌اندوزی در مقابل اصطلاح انگلیسی Acquisition به کار خواهد رفت.ـم.

خدایان و کشورخدایان هردو به‌آن اشتغال دارند ودلیل این کارچیست؟ نوعی دیگر از فن مال‌اندوزی هست که در زبان عام آن را فن تحصیل ثروت[۴۶] می‌نامند و به‌حق هم چنین می‌نامند. این فن به‌واقع این اندیشه را القا کرده است که دارایی و توانگری هیچ کدام حد وحصری ندارند. از آنجا که این نوع مال اندوزی رابطه‌ای نزدیک با نوعی که قبلا شرح داده شد دارد، غالباً با آن یکسان شمرده می‌شود. ولی باید دانست که گرچه تفاوت میان این دو نوع زیاد نیست کاملا هم یکسان نیستند به‌دلیل اینکه نوع قبلی را طبیعت عطا کرده است و نوع دوم را به کمک فن و تجربه می‌توان بدست آورد. بگذارید بحث مربوط به‌این مسئله را با ملاحظات پایین آغاز کنیم:

از تمام چیزهایی که در حیطه دارایی ما هستند دو استفادهٔ متفاوت می‌توان کرد. هر دوی این استفاده‌ها متعلق به‌شیء مورد نظر هستند ولی نه به‌شیوهٔ یکسان، زیرا که در یکی استفاده بجا و در دیگری استفاده نابجا (یا ثانوی) از آن شیء می‌شود. مثلا کفش را به دو منظور می‌توان به کار برد: هم برای پوشیدن و هم برای مبادله کردن با کالایی دیگر و در هر دو حال از وجود کفش استفاده می‌شود. زیرا آن کفاشی که محصول کار خود (یعنی کفش آماده) را به کسانی که نیازمند کفش هستند می‌دهد و از آنها در مقابل، پول یا آذوقه می‌گیرد، به‌واقع کفش را به‌همان صورت کفش مورد استفاده قرار می‌دهد، ولی چیزی که هست این نوع استفاده ازکفش استفاده بجا نیست به‌دلیل اینکه کفش را برای مبادله با کالایی دیگر نساخته‌اند بلکه برای این درست کرده‌اند که پاپوش باشد. عین این سخن را در مورد هر کدام از اقسام دیگر دارایی نیز می‌توان تکرار کرد چونکه فن مبادلهٔ کالا شامل حال همهٔ آنها هم هست و سرتاسر این قضیه از وضعی کاملا طبیعی ناشی می‌گردد، به‌این معنی که هر کدام از کالاها را که در نظر بگیریم عده‌ای از مردمان هستند که خیلی بیشتر از میزان نیاز خود از آن کالاها دارند و عده‌ای دیگر خیلی کمتر.

از همینجا ممکن است استنتاج کرد که سوداگری (=فن مبادلهٔ کالا) بطور طبیعی بخشی از فن تحصیل ثروت نیست، زیرا اگر این طور می‌بود

46. Wealth-getting

آن وقت مردم به‌محض اینکه میزان کافی از کالای مورد نیاز خود را بدست می‌آوردند به‌شغل سوداگری خاتمه می‌دادند. حقیقت این است که در اولین شبکهٔ اجتماع، که همان خانواده باشد، برای فن تحصیل ثروت (به‌مفهوم مبادلهٔ کالا) مورد استفاده‌ای وجود ندارد و فقط با وسعت یافتن جامعه است که مردم متوجه سودمندی آن می‌شوند. در اوایل تشکیل خانواده رسم چنین بود که اعضای خانواده هر آن چیزی را که بدست می‌آوردند به‌طور مشترک میان خود تقسیم می‌کردند و حتی موقعی که شمارهٔ اعضاء خانواده‌ها فزونی یافت و باعث تقسیم شدن آنان به‌خانواده‌های فرعی گردید بازهم این رسم با کمی تعدیل بجا ماند به‌این معنی که اعضاء خانواده‌های فرعی کماکان از خیلی چیزها به‌طور مشترک استفاده می‌کردند و یک خانوادهٔ فرعی چیزهایی را که مورد نیازش نبود به‌خانواده‌های دیگر (که به‌همان چیزها نیازمند بودند) می‌داد و در مقابل کالاهای مورد نیاز خود را از آنها می‌گرفت. این قسم معامله پایاپای هنوز هم میان ملل وحشی که فقط چیزهای لازم زندگی را باهم مبادله می‌کنند و در سایر موارد داد و ستدی با هم ندارند، رایج است. اینان در مقابل شراب فرضاً گندم می‌گیرند یا اینکه در مقابل گندم شراب و چیزهای همانند می‌پذیرند. درست است که این قسم معامله پایاپای جزء فن تحصیل ثروت نیست ولی بر خلاف طبیعت هم نیست چونکه برای ترضیهٔ احتیاجات طبیعی انسان ضرورت دارد. اما نوع دیگر تحصیل ثروت که بغرنجتر است، همچنانکه می‌شود استنتاج کرد، از نوع ساده‌تر ناشی شده و جریانش از این قرار بود که موقعی که اتکاء ساکنان یک کشور به‌سکنهٔ کشوری دیگر افزایش یافت و آنچه را که لازم داشتند از کشور اخیر وارد کردند و در مقابل از ضروریات و حوایج زندگی هر آنچه را که زاید بر حد نیاز بود برای آنان فرستادند، پول بناچار وارد عرصهٔ مبادلات گردید. زیرا که مایحتاج و لوازم گوناگون زندگی را به‌آسانی نمی‌توان از محلی به محلی دیگر حمل کرد و از این جهت مردمان توافق کردند که در معاملاتی که باهم می‌کنند چیزی را که بنفسه سودمند و به آسانی قابل اطلاق به‌مقاصد زندگی باشد– مثل آهن، نقره، و امثال اینها– به‌کار برند. ارزش این نوع فلزات را در بدو امر فقط از روی وزن

می‌سنجیدند ولی در طی زمان به‌این نتیجه رسیدند که طریقهٔ بهتر و راحت‌تر این است که علامتی که نشان دهندهٔ ارزش پول باشد روی قطعات کوچک فلزات بگذارند و خود را از زحمت حمل شمشهای سنگین وزن خلاص کنند.

هنگامی که مورد استعمال مسکوکات کشف شد، آن فن دیگر تحصیل ثروت، یعنی سوداگری، از همین دادو ستد کالا پدید آمد که شاید در اول کار موضوعی ساده و پیش پا افتاده بود ولی پس از آنکه مردم بر اساس تجربه فهمیدند که چگونه و با مبادلهٔ چه‌قسم کالا حداکثر نفع را می‌توان برد، قضیه دشوارتر و پیچیده‌تر شد. از آنجا که سرچشمهٔ تحصیل ثروت، استفاده از مسکوکات است مردم به‌طور کلی چنین فکر می‌کنند که این فن بیشتر باهمان مسکوکات سروکار دارد یعنی بهترین وسیله افزایش ثروت را باتوجه به‌راههایی که برای جمع کردن وانباشتن مسکوکات لازم است در نظر می‌گیرد. به‌واقع در نظر خیلی‌ها میزان ثروت انسان بستگی مستقیم با میزان مسکوکاتش دارد، زیرا فن تحصیل ثروت و فن سوداگری هردو با مسکوکات سروکار دارند. دیگران بر این عقیده‌اند که پول مسکوک چیزی بدلی و ساختگی است یعنی چیزی نیست که به حکم طبیعت پدیدار شده باشد بلکه ناشی از عرف و عادت است و به‌همین دلیل اگر استعمال کنندگان آن روزی تصمیم گرفتند که عرف جاری زمان خود را عوض کنند و کالای دیگری را جانشین آهن و زرو سیم سازند، سکه‌های رایج اجتماع آناً ارزش خود را از دست می‌دهند و به مشتی قراضه‌های بی‌مصرف تبدیل می‌گردند، زیرا که پول فلزی چیزی نیست که بشود آن را خورد، آشامید، یا پوشید. به‌واقع بارها دیده شده است که کسی که از حیث داشتن مسکوکات بینهایت توانگر بوده به‌نان شبش احتیاج داشته است.

و از این روست که خیلی‌ها می‌پرسند: چگونه ممکن است نام چیزی را که انسان می‌تواند انبارها از آن داشته باشد و با این همه از گرسنگی بمیرد ثروت گذاشت؟ چه‌فایده از آن ثروتی که دارنده‌اش ممکن است به‌سرنوشت میداس[۴۷] افسانه‌ای دچار گردد که خدایان حاجتش را برآوردند و آنچه را که در مقابلش گسترده بود (از ظروف و اغذیه)

47. Midas

تبدیل به زر ناب کردند در حالی که خودش از گرسنگی جان سپرد؟ از این روست که مردمان در پی یافتن تعریفی بهتر برای این فن (فن تحصیل ثـروت) هستند و عقیدهٔ کسانی را کـه می‌گویند میزان ثروت اشخاص باید از روی مقدار مسکوک انباشته آنها سنجیده شود قبول ندارند. و باید گفت که حق با ایشان است چونکه ثروت طبیعی، و فن طبیعی تحصیل ثروت، دو چیز متفاوت هستند. هر دوی آنها در شکل حقیقی‌شان قسمتی از فن تدبیرمنزل به‌شمار می‌روند، درحالی که‌سوداگری فن تولید ثروت‌است‌اما نه به‌هرطریق‌بلکه تنهااز راه مبادله کالا. برخیها بر این عقیده‌اند که مقصد این فن (فن سوداگری) جمع‌آوری پول مسکوک است، زیرا که فلزات مسکوک واحد مبادله و در عین حال معیار یا حد همان مبادله محسوب می‌شوند. و به‌هر تقدیر، برای ثروتی که از این رهگذر عاید انسان گردد حد و حصری وجود ندارد. درست همچنان که درفن پزشگی حدی برای تندرستی و در فنون دیگر حدی برای هدفهای نهایی متصور نیست— چونکه همهٔ این فنون می کوشند که بـه‌هدف و غـایت‌المنظور خـود بـرسند (گرچه البته وسایل نیل به‌این هدفها محدودند، چونکه غایت هر فنی خود حدی است برای محدود کردن آن وسایل)— در فن تحصیل ثروت نیز هدف نامحدود است که‌عبارت است‌از انباشتن نوع باطل مکنت و به‌چنگ آوردن ثروت. اما در تدبیر منزل تحصیل و گردآوری مال تابع حدی است زیرا که انباشتن نامحدود ثروت هدف‌غایی تدبیرمنزل نیست وبنابراین، از یک نقطه نظر، تمام ثروتها باید حدی داشته باشند. و با این حال عکس این قضیه‌را در عمل، به‌شکل واقعیتی‌عینی،به‌چشم‌می‌بینیم. می‌بینیم که تمام تحصیل‌کنندگان ثروت بی‌آنکه حد و حصری بشناسند، دائماً برانباشته مسکوک خود می‌افزایند و منبع آشفتگی در این مورد همان ارتباط نزدیک است که بین دو نوع تحصیل ثروت وجود دارد. در هر کدام از این دو مورد، ابزار تحصیل ثروت‌یکسان است گرچه استفاده‌ای که از آن ابزار می‌شود یکسان نیست و در نتیجه این دو نوع باهم در می‌آمیزند چونکه هرکدام از آنها وسیله‌ای است برای استفاده از خاصیتی مشترک، با این فـرق که در یکی انباشتن ثروت هدفی است نهائی و در دیگری هدفی است ثانوی. از این رو بـرخی اشخاص به‌این

عقیده گرویده‌اندکه تحصیل ثروت هدف و مقصد اصلی تدبیر منزل (ـ اداره امور خانواده) است و سرتاسر اندیشه حیات آنها بر حول این مدار می‌چرخدکه یا باید نقدینه خود را بی‌حد وحصر افزایش دهند یا اینکه لااقل از اتلاف آن جلوگیری‌کنند. و منشأ این تمایل همان علاقه‌ای است‌که بعضی مردم به «زندگی‌کردن» و نه به‌«خوب زندگی کردن» دارند. و از آنجاکه حوزهٔ امیالشان نامحدود است دلشان می‌خواهد وسایلی‌که برای ترضیه این امیال به‌کار می‌رود نیز نامحدود باشد. آنان‌که زندگی‌کردن خوب برایشان هدف است همواره در پی تحصیل لذات جسمانی هستند و چون تمتع از این‌گونه لذتها به‌نظر می‌رسدکه بستگی به‌مال و ثروت داشته باشد، همه‌شان در فکر تحصیل ثروت هستند و از همینجاست‌که آن نمونهٔ دوم تحصیل ثروت پدیدار می‌شود، به‌این معنی‌که چون تمتعات آنها بیش از حد معمول است بالطبع در جستجوی فنی هستندکه این‌گونه تمتعات بیش از معمول را تولیدکند. و اگر نتوانند خوشیهای خود را به‌کمک فن تحصیل ثروت تأمین‌کنند، می‌کوشندکه با استفاده از فنون دیگر به‌این مقصود برسند و در راه رسیدن به مقصود هر آن استعدادی راکه در خود سراغ دارند به‌هر شیوه‌ای‌که شده، ولو مغایر طبیعت، به‌کار می‌بندند. مثلا طبیعت صفت شجاعت را به‌این قصد به‌انسان ارزانی نکرده است‌که آن را برای تحصیل و انباشتن ثروت به‌کار برد، بلکه برای این در نهاد وی به ودیعه گذاشته است‌که ملهم اطمینان و قوت قلب باشد. نیز غرض از آن فنی‌که سرداران و پزشکان فرا می‌گیرند این نیست‌که آموختهٔ خود را وسیله‌ای برای تحصیل ثروت قرار دهند زیراکه هدف یکی از آنها نیل به‌پیروزی در میدان جنگ و آن دیگری تأمین تندرستی افراد است و با این حال برخی اشخاص هستندکه هرنوع صفت یا فنی را ابزار تحصیل ثروت قرار می‌دهند زیرا براین عقیده‌اندکه ثروت هدف نهایی است و در راه تکمیل این هدف هر آن استعداد یا خاصیتی‌که در وجودشان هست باید به‌کار افتد.

پس به‌این ترتیب ما نوعی از ثروت را ــ که عقیده داریم نالازم است ــ و نیز دلیل علاقه‌مند بودن مردم را به‌تحصیل چنین ثروتی‌مورد بررسی قرار دادیم و همچنین دربارهٔ «ثروت لازم» و فن به‌دست‌آوردن آن نیز

تحقیق کردیم و دیدیم که این فن با فن تحصیل «ثروت نالازم» فرق دارد و جزئی از تدبیر منزل محسوب می‌شود، زیرا هدفش تأمین خواربار و آذوقه است، اما نه‌مثل حالت قبل که نامحدود باشد بلکه به‌نحوی محدود.

اندیشهٔ ارسطو دربارهٔ ملک و دارایی، در همان تعریفی که از ثروت کرده، مندرج است. بنابر این تعریف «ثروت چیزی نیست جز انباری از ابزارها که به‌درد استعمال در خانواده یا دولت می‌خورد.» حال نکتهٔ مهم دربارهٔ هر ابزار این است که قطر و ابعادش، با توجه به‌وظیفه‌ای که برای انجام آن درست شده، محدود است. مثلا چکش باید سنگین باشد تا بتواند وظیفهٔ خود را (که عبارت از کوبیدن اشیاء یا فرو بردن شیئی به داخل شیء دیگر است) انجام دهد، ولی هیچ چکش سازی فقط به‌این دلیل نمی‌کوشد که چکش خود را تا آخرین حد امکان سنگین سازد. به عبارت دیگر، همان وظیفه‌ای که ایجاب وزن برای چکش می‌کند، نیز حدی برای آن وزن قائل شده است (که تجاوز از آن مانع ازبلند کردن چکش و در نتیجه مانع از انجام وظیفه‌می‌گردد) چکش‌ساز خوب این حد را رعایت خواهد کرد.
حال اگر بپذیریم که ثروت نیز (مانند چکش) نوعی ابزار است که برای نیل به‌مقصودی به‌کار می‌رود، در آن صورت همین محدودیت که برای وزن چکش هست شامل مال‌اندوزی هم خواهد شد، به‌این معنی که اگر میزان ثروت (مثل وزن چکش) خیلی سنگین باشد به‌کار بردنش دشوار و نگاهداشتنش اشتباه و بی‌نتیجه خواهد بود.
هدفی که ثروت وسیله (یا ابزار) تأمین آن به‌شمار می‌رودعبارت از «زندگی خوب» است، اعم از اینکه این زندگی در داخل خانواده یا در داخل دولت سپری گردد. به‌کار بردن این ابزار (به‌قصد تحصیل آن هدف) جزء وظایف خانه‌خدایان و کشورخدایان است، همچنانکه به‌کار بردن چکش جزء وظایف نجار است. از این رو، فن تحصیل ثروت فقط هنگامی در وضع مناسب (یا به‌قول ارسطو در وضع طبیعی) قرارمی‌گیرد که تابع مقررات فنون اخیر (یعنی تدبیر منزل و سیاستمداری) باشد. به‌عبارت دیگر، هدفش این نباشد که بالاترین میزان ثروت را تولید کند بلکه این باشد که میزان صحیح ثروت را تولید کند.
اما فن مال‌اندوزی ممکن است خود را از قید اطاعت هدفی که باید خدمتگزار آن باشد رها سازد و در آن صورت تبدیل به «فن غیر طبیعی‌مال‌اندوزی»

می‌شود. از نظرگاه فن اخیر، ثروت بنفسه هدفی است و چون حالا دیگر ملاکی برای تعیین میزان صحیح ثروت و اینکه این میزان در چه نقطه تأمین شده است وجود ندارد (جز ملاک حرص انسانی که آن هم سیر شدنی نیست)، لذا کوشش برای جمع‌آوری ثروت بی‌حد و حصر خواهد بود.

این عقیده که اندوختن ثروت حدی دارد که تجاوز از آن برای هیچ کس صحیح نیست، که حد مناسب توانگری در چهارچوب همان وظیفه‌ای که ثروت وسیلهٔ ایفای آن می‌باشد تعیین شده است، ارثیه‌ای بود که از ارسطو به‌قرون وسطی منتقل گردید ولی در طی زمان در مقابل اندیشهٔ لاک به‌زانو در آمد. طبق اندیشهٔ اخیر، تنها محدودیتی که برای تحصیل ثروت هست همین است که صاحبش آن را از راه صحیح و بی‌غل وغش به‌دست آورده باشد و چون این شرط تأمین شد دیگر هیچ‌گونه حدی برای گردآوری یا افزایش مشروع ثروت وجود ندارد.[۴۷]

تعریف شهروند[۴۸]

هر آن کس که دربارهٔ سرشت و خواص فطری حکومتهای مختلف

۴۷. اضافه کردن این مطلب شاید بی‌تناسب نباشد که در بطن فصولی از کتاب سیاست که به‌تشریح ثروت اختصاص دارد، نظریهٔ دیگری دربارهٔ مال اندوزی هست که از لحاظ ارزش و اهمیت به‌پای نظریه‌ای که من در سطور پیشین اقتباس کرده‌ام نمی‌رسد. ارسطو یک فرق ثانوی میان مال‌اندوزی طبیعی و غیرطبیعی قائل می‌شود که در آن ملاک تشخیص «هدف نهایی ثروت» نیست (که ثروت را فقط به‌چشم وسیله‌ای برای رسیدن به‌آن هدف می‌نگرد) بلکه «منبع ثروت» است. طبق این ملاک، فن بدست‌آوردن ثروت از آب و خاک (اعم از اینکه چنین ثروتی به‌صورت محصول گیاهی یا حیوانی بدست‌آید) طبیعی است. اما فن تحصیل ثروت از مجرای مبادلهٔ کالا (به قصد سودبری) و از آن برتر فن اندوختن ثروت از راه رباخواری، هر دو غیرطبیعی هستند. این طرز فکر بیشتر نظر نامساعد ارسطو را (در این‌باره) بیان می‌کند تا یک اندیشهٔ محکم اقتصادی را. ولی به‌هرتقدیر، همین نظر نامساعد، توأم با اندیشه‌ای که آن را در برگرفته، میراثی بود که از ارسطو به قرون وسطی منتقل گردید.

۴۸. سیاست، کتاب سوم، فصل اول (با محذوفاتی) و فصول چهارم و پنجم، کتاب هفتم (فصول نهم و چهاردهم).

بررسی می‌کند، قبل از هر چیز باید تکلیف این سؤال را روشن کند که اصلا دولت (به‌مفهوم سازمان حاکم به‌امور شهرها وکشورها) چیست؟ این مسئله در حال حاضر متنازع‌فیه است. بعضیها وقتی می‌گویند که دولت فلان عملی را انجام داده منظورشان این است که کلیهٔ شهروندان یک شهر (یا یک کشور) در اجرای آن عمل سهیم بوده‌اند. دیگران می‌گویند این طور نیست و اعمال دولت همیشه به دست توانگران (الیگارشی) یا طبق ارادهٔ فرمانروایی خودکام صورت می‌گیرد. نیز قانونگذار و سیاستمدار هر دو با دولت سر وکار دارند و سازمان هر کشور عبارت از ترتیبی است که سکنهٔ آن کشور برای ادارهٔ امور و حل مسائل مدنی خود داده‌اند. ولی دولت یک کل است و مثل هر کل دیگر از اجزاء و قطعات بیشمار تشکیل شده است. این اجزاء عبارت از شهروندان هستند که هیئت کلی شهر یا کشور را تشکیل می‌دهند. بدیهی است که در این صورت ما باید بررسی خود را با این سؤال آغاز کنیم که شهروند کیست و معنی این کلمه چیست؟ چونکه در این باره نیز عقاید مختلف ممکن است وجود داشته باشد. کسی که در نظام دموکراسی شهروند نامیده می‌شود غالباً در نظام الیگارشی از داشتن این عنوان محروم است. عجالتاً با کنار گذاشتن کسانی که بعداً شهروند شده‌اند یا اینکه عنوان شهروندی را به حسب تصادف بدست آورده‌اند، ممکن است به‌سؤال بالا چنین پاسخ دهیم که اولا شهروند به‌این دلیل که در مکان معینی زندگی می‌کند شهروند نیست، چون در آن صورت اجنبیهای مقیم یک شهر، یا بندگانی که در همان محل اقامت خدایگان خود مقیم هستند، همگی می‌بایست جزء شهروندان محسوب شوند. نیز هر کسی را صرفاً به‌این دلیل که قانون به‌وی حق داده است که شهروندان را در محاکم قضایی تعقیب کند یا اینکه خود به‌وسیلهٔ آنان مورد تعقیب قرار گیرد، نمی‌توان شهروند به‌حساب آورد، چونکه بیگانگان نیز می‌توانند از چنین حقی تحت مقررات پیمانهای ویژه برخوردار گردند. در بسیاری از کشورها این حق به‌طور کامل به‌اجنبیانی که حق اقامت دارند عطا نشده است، زیرا که اینان برای بهره‌مند شدن از چنین حقی ناچار به‌داشتن پشتیبانی ذی‌نفوذ هستند و در نتیجه اگر هم در وظایف شهروندی سهیم باشند سهم

خود را به‌طرزی بسیار ناقص ادا می‌کنند به‌همین دلیل اگر شهروندشان می‌نامیم این عنوان را معمولا با قیود و شرایطی به‌آنها اطلاق می‌کنیم، درست همچنانکه در مورد کودکان خردسال که نامشان در طومار شهروندی ثبت نشده است، یا در مورد سالخوردگانی که به‌علت کبرسن از انجام وظایف شهروندی معاف شده‌اند، به‌همین‌سان عمل می‌کنیم. در مورد این دو دسته همین طور ساده و بیقید نمی‌گوییم که اینان شهروندان شهر یا سملکتند بلکه دستهٔ اول را به‌عنوان شهروندان نابالغ و دستهٔ دوم را به‌عنوان شهروندانی که سن خدمتشان گذشته است، معرفی می‌کنیم، یا اینکه قیودی دیگر از این نوع به‌عنوان شهروندی آنها می‌افزاییم. بیان دقیق عبارتی که در این‌گونه موارد به‌کار برده می‌شود چندان مهم نیست، زیرا منظور ما کاملاروشن است. اشکالاتی از همین نوع که در بالا ذکر شد ممکن است دربارهٔ کسانی که از حق شهروندی محروم یا اینکه از کشورشان تبعید شده‌اند مطرح گردد و پاسخ آنها به‌نحوی مشابه داده شود. اما شهروندی که می‌خواهیم در اینجا تعریفش کنیم کسی است که‌عنوان شهروندی را در دقیقترین مفهوم این جمله داراست و هیچ یک‌از قیود و موانع بالا در باره‌اش صدق نمی‌کند و صفت عمده‌اش این است که در کارهای مربوط به اجرای عدالت و انجام خدمات رسمی‌در شهر (یا کشور)ش سهمی به عهده دارد.

. . . .

هر آن کسی که برایش این امکان و توانایی هست که در مشاغل رایزنی و قضایی دولتش شرکت کند، شهروند دولت خود نامیده می‌شود و اصطلاح دولت به‌طور کلی به هیئتی از شهروندان که‌وجودشان برای ایفای مقاصد زندگی کافی است، اطلاق می‌شود.

. . . .

در اینجا نکته‌ای هست که تقریباً به‌مطلب قبلی وابسته است و آن این است: آیا فضایل یک انسان خوب و یک شهروند خوب هر دویکسانند یا اینکه باهم فرق دارند؟ اما پیش از ورود در این مبحث مسلماً باید نوعی تعریف و تصور کلی از فضیلت شهروند در اختیار داشته باشیم زیرا که شهروند، همچون دریانورد، عضوی از یک اجتماع است. حال

باید توجه داشت که دریانوردان وظایف مختلفی به‌عهده دارند. یکی پاروزن است، دیگری ناخدا، سومی دیده‌بان، و چهارمی وظیفه‌ای دیگر با نامی دیگر به‌عهده دارد. گرچه تعریف دقیق فضیلت هر فرد (از میان این گروه دریانورد) منحصراً شامل همان فرد می‌شود، نیز نوعی تعریف مشترک وجود دارد که به همهٔ آنها اطلاق شدنی است، چونکه همه‌شان در راه هدفی مشترک که عبارت از حفظ جان کشتی‌نشینان و به‌سلامت رساندن آنها به‌ساحل است کار می‌کنند. در مورد شهروندان نیز وضعی مشابه وجود دارد به‌این معنی که گرچه وظایف انفرادی آنها از هم متفاوت است، رستگار ساختن جامعه هدف مشترک همهٔ آنهاست. این جامعه همان سازمان سیاسی شهر یا کشور است و بنابراین فضیلت شهروند باید با سازمان سیاسی کشوری که وی در آن عضو است متناسب باشد. اما چون حکومتها به‌اشکال مختلف وجود دارند، بدیهی است که هیچ یک از فضایل یک شهروند خوب، نمی‌تواند فضیلتی کامل برای تمام حکومتها به‌شمار آید، اما از طرف دیگر، ما به کسی انسان خوب می‌گوییم که از همین مزیت استثنائی که داشتن فضیلتی واحد و کامل است بهره‌مند باشد، و لذا بدیهی است که شهروند خوب به داشتن فضیلتی که وجودش برای ساختن انسان خوب ضرورت دارد نیازمند نیست.

به‌همین سؤال از راهی دیگر هم می‌توان نزدیک شد، یعنی از طریق ملاحظه بهترین سازمان حکومت (برای شهرها و کشورها). اگر کشوری نمی‌تواند شهروندانی که جملگی انسانهای خوب باشند داشته باشد و با این همه از هر شهروندی انتظار می‌رود که کار خود را به‌نحوی خوب و شایسته انجام دهد— که این خود لازمه‌اش وجود فضیلت در آن شهروند است— باز هم از آنجا که همهٔ شهروندان نمی‌توانند مثل هم باشند، قهری است که فضیلت شهروند خوب و انسان خوب نمی‌تواند یکسان باشد. درست است که شرط لازم برای همهٔ این افراد، داشتن فضیلتی است که هر شهروند خوب به‌آن نیازمند است—زیرا که نیل دولتها به‌کمال مطلوب فقط از این راه میسر است— ولی چیزی که هست در یک وضع عادی شهروندخوب‌فضایل انسان خوب را نخواهد داشت، مگر اینکه فرض شود که تمام شهروندان یک دولت خوب

در درجهٔ اول بایدانسانهای خوب باشند.
نیز هر جامعهٔ سیاسی را که از افراد و عناصر ناهمانند تشکیل شده است می‌توان به‌موجودی زنده تشبیه کرد. همان‌سان که هر موجود زنده از دو عنصر حیاتی نخستین که روح و جسم باشد تشکیل شده است— کما اینکه خود روح از اجزاء دوگانه (عقل و اشتهای نفسانی) و خانواده از اجزاء دوگانه (زن و شوهر) و رابطه بنده‌داری از اجزاء دوگانه (خدایگان و بنده) ترکیب شده است — دولت نیز من‌حیث‌المجموع از تمام این عناصر و بسیاری عناصر نامشابه دیگر تشکیل شده است. بنابراین امکان ندارد که شهروندانش از حیث داشتن فضیلت یکسان باشند، کما اینکه غیر ممکن است که استعداد و علو هنری مردی که یک گروه موسیقی را رهبری می‌کند با استعداد خنیاگری عادی که در کناروی ایستاده است، یکسان و برابر باشد. تصور می‌کنم به‌حد کافی در این باره سخن رانده و مطلب را روشن کرده باشم که چرا این دو نوع فضیلت— فضیلت شهروند خوب و آن انسان خوب— همیشه (و به‌طور مطلق) نمی‌توانند یکسان باشند.
پس به‌این ترتیب، آیا حالتی قابل تصور نیست که در آن جنبهٔ استثنائی این قضیه صحت یابد و فضیلت یک شهروند خوب با آن یک انسان خوب تطبیق کند؟ پاسخ این سؤال را چنین می‌دهیم که یک فرمانروای خوب مردی است که در آن واحد، هم خوب است و هم خردمند. هر آن کسی که مایل است سیاستمدار گردد در درجه اول باید انسانی خردمند باشد. حتی برخی براین عقیده‌اند که آموزش یک فرمانروا باید از نوعی ویژه باشد. اینان برای اثبات حرف خود دلیل می‌آورند و می‌پرسند: آیا حقیقت جز این است که به‌اولاد پادشاهان از همان سالیان کودکی فنون اسب سواری و تمرینات ویژه نظامی یاد داده می‌شود؟ به‌قول اوری‌پیدس:
«مرا به‌آموختن هنرهای ظریف، جز آنها که بدرد کشورم می‌خورند، چه‌نیاز.»
و از همین کلام اوری‌پیدس پیداست که در گذشته نوعی آموزش اختصاصی وجود داشته است که فرمانروایان و کشور خدایان آتی به‌آن نیازمند بوده‌اند. از آن گذشته، اگر فرض براین است که فرمانروا و

فرمانبردار هر دو شهروند هستند، در آن صورت فضیلت یک شهروند خوب و یک انسان خوب هر دو نمی‌تواند به‌طور مطلق یکسان باشد، گرچه در پاره‌ای از موارد تحقق این وضع ممکن است. دلیل این نایکسانی همین است که فضیلت فرمانروا با فضیلت شهروند فرق دارد: فرقی که یاسون[۴۹] فرمانروای خودکام فری را بر آن داشت که بگوید: «هرآن‌گاه که ستمگری مطلق‌العنان نیستم احساس رنج و گرسنگی می‌کنم» و منظورش این بود که وی، جابری خودکام، هرگز نمی‌تواند مثل یک فرد عادی در منصبی عادی بسر برد. اما از طرف دیگر ممکن است استدلال شود که مردمی که هم شیوهٔ حکومت کردن و هم طریق اطاعت ورزیدن را می‌دانند، همیشه مورد ستایشند و شهروندی که فضیلتش مورد پسند همگان است، معمولاً همان کسی است که از هر دوی این صفات (یعنی خصیصهٔ فرمانروایی و فرمانبرداری) بر خوردار است. حال اگر فرض کنیم که فضیلت یک انسان خوب در فرمانروایی و فضیلت یک شهروند خوب در فرمانبری و فرمانروایی است در آن صورت نمی‌توان گفت که هر دوی آنها، به‌علتی واحد، مستوجب ستایشند. پس چون بعضیها براین عقیده‌اند که فرمانروا و فرمانبردار باید چیزهای مختلف فرا گیرند (در حالی که شهروند ناچار است هنر هر دوی آنها را فراگیرد) استنتاج ناشی از این عقیده آشکار است. به‌واقع از حکومت خدایگان بر بنده می‌توان مثال آورد که با مشاغل بدنی سر و کار دارد ولی خدایگان هیچ احتیاج به‌آموختن و تقبل مستقیم این قبیل کارها ندارد، زیرا همیشه می‌تواند آنها را به‌کسانی که مخصوصاً به‌این منظور استخدام شده‌اند واگذار کند. اشتغال به این‌گونه کارهای بدنی که انواع و اقسام مختلف دارند و همگی تن را خسته و فرسوده می‌سازند شایسته شأن خدایگان نیست و از دست طبقات مختلف بندگان نظیر کارگران دستی ساخته است که همچنانکه ازنامشان پیداست با دسترنج خود زندگی می‌کنند و آهنگران و قفل‌سازان و شاغلان دیگر حرفه‌های پست نیز از این گروه محسوبند. و به‌این دلیل بود که در ازمنهٔ باستان برخی اقوام و ملل رسمی داشتند که به‌موجب آن طبقات کارگر یعنی عمله‌هایی را که با دست یا ابزار کار می‌کردند

49. Jason of Pherae

به‌هیچ وجه در اداره امور شهرها (یعنی تقبل مناصب حکومتی) دخالت نمی‌دادند و اینان چنین مقاماتی را فقط در یک نظام دموکراسی افراطی می‌توانستند بدست آورند. در این نکته تردیدی نیست که یک انسان خوب یا یک سیاستمدار و یا یک شهروند خوب هیچ کدام نباید شغل و حرفهٔ طبقات پست اجتماع را فرا گیرند مگر به‌قصد استفاده خصوصی از آن مشاغل که گاهگاهی ممکن است برایشان ضرورت پیدا کند. و اگر افراد این سه گروه به‌تقبل دائمی این‌گونه مشاغل پست عادت کردند آن وقت فرقی که باید بین بنده و خدایگان موجود باشد از بین می‌رود. اما آن آئینی که درباره‌اش سخن می‌رانیم هیچ کدام از اینها نیست بلکه آئینی است متفاوت که به آزادگان و همپایگان مادرزاد اعمال می‌شود— نوعی آیین اساسی است که فرمانروایان باید آن را از طریق آموختن «شیوه فرمانبری» فرا گیرند، همچنانکه خود این فرمانروایان وظایف یک فرمانده سوار نظام را با بسر بردن در زیر اوامر یک سالار سوار نظام و وظایف یک فرماندهٔ پیاده نظام را با بسر بردن در زیر اوامر یک سالار پیاده نظام فرا می‌گیرند و سپس آموزش خود را با تقبل مستقیم فرماندهی یک هنگ یا یک گروه تکمیل می‌کنند. چه خوب گفته‌اند تا انسان فن فرمانبرداری را فرا نگیرد هرگز فرمانده خوبی نخواهد شد.[۵۰] این دو چیز (فرمان بردن و فرمان دادن) یکسان نیستند ولی یک شهروند خوب به‌حتم باید از عهدهٔ هر دو بر آید. بر اوست که بداند چگونه می‌توان مثل یک آزاد مرد حکومت کرد. نیز براوست که بداند چگونه می‌توان مثل یک آزاد مرد فرمان پذیرفت. فضایل اصلی یک شهروند همینها هستند و گرچه خصایل اعتدال و عدالت در یک فرمانروا با صفاتی از این قبیل که در اتباع کشور هست فرق دارد، فضیلت یک انسان خوب هر دوی اینها را در بر می‌گیرد. زیرا که وی هم جزء آزادگان است و هم جزء اتباع کشور و فضیلتش (یعنی خصیصه عدالتش) فضیلتی واحد نیست بلکه از انواع مشخص ترکیب شده

۵۰. از حافظ نیز بیتی به همین مضمون باقی است که گرچه در زمینهٔ عرفان و تصوف سروده شده، ولی در اصل موضوع مؤید حکمای قدیم یونان است:

ای بیخبر بکوش که صاحب خبر شوی   تا راهرو نباشی کی راهبر شوی

—م.

است که یکی او را مستحق فرمانروایی و دیگری شایسته فرمانبرداری می‌سازد و میان آنها همان اندازه فرق و اختلاف هست که میان شجاعت مردان و زنان، زیرا اگر مردی حداعلای شجاعتش با آن یک زن شجاع برابری کند به‌حق مردی‌جبون و کم جرئت شمرده خواهد شد، همچنانکه اگر زنی در ضمن صحبت بیش از آن اندازه‌که مردان‌بر زبان خود مسلطند، اختیار زبانش را نداشته باشد او را به‌حق زنی دریده‌و هرزه درای خواهند شمرد. به‌واقع سهم هرکدام از این دو گروه در اداره امور خانواده (تدبیر منزل) با آن دیگری فرق دارد زیراکه وظیفهٔ یکی تحصیل لوازم زندگی و وظیفهٔ دیگری حفاظت از آنهاست. حکمت‌عملی خصیصه‌ای است که فقط به‌فرمانروا ارزانی شده و در نتیجه چنین به نظر می‌رسد که غیر از این خصیصه اساسی هر نوع فضیلت دیگر باید متساویاً به‌فرمانروا و فرمانبردار تعلق گیرد و به هر تقدیر «عقل فرمانروایی» بیگمان جزء فضایل فرمانبرداری نیست. فضیلت اینان همان عقیدهٔ صادقانه است که دارند و وضعشان را به‌وضع نی‌سازانی می‌توان تشبیه کرد که خود صلاحیت به‌کار بردن اسبابی راکه ساخته‌اند ندارند. اما خدایگان آنها در حکم نی‌نواز است که بابه‌کار بردن فضیلت موسیقیدانی، از ابزاری‌که به دست دیگران ساخته شده است گلبانگی دلکش بیرون می‌آورد.

از مجموع این ملاحظات می‌توان جواب سؤالی راکه طرح شده بود به‌دست آورد یعنی به‌این پرسش پاسخ دادکه: آیا فضیلت یک‌انسان خوب عین فضیلت یک شهروند خوب است یا اینکه با آن فرق دارد؟ و اگر فضایل این دو گروه همانند است این همانندی تاکجا، و اگر مختلف است این اختلاف تاکجاست؟

. . . .

هنوز سؤالی دیگر در بارهٔ شهروند باقی مانده است که باید پاسخ داده شود. چه‌کسی شهروند حقیقی است؟ آیا این عنوان فقط مخصوص کسانی است که‌در ایفای مناصب کشورداری سهیمند یا اینکه‌دارندگان مشاغل پست را نیز می‌توان شهروند نامید؟ اگر قبول کنیم که تصدی خدمات کشوری برای احراز عنوان شهروندی لازم نیست، در آن‌صورت آن فضیلت اصلی که معرف هر شهروند است (یعنی داشتن خصیصهٔ

فرمانروایی و فرمانبری) نمی‌تواند به‌تمام اتباع کشور تعلق گیرد، زیرا که شرط لازم برای احراز این فضیلت تصدی مناصب کشوری است. اما اگر بناست که هیچ یک از افراد طبقات پایین در ردیف شهروندان حساب نشوند، پس جای این قبیل اشخاص را در کدام یک از پله‌های اجتماع باید قرار داد؟ چونکه این گروه نه مانند اجنبیان هستند که به‌علت طول اقامت در کشوری عنوان اجنبی مقیم پیدا می‌کنند و نه در ردیف بیگانگان. آیا ممکن نیست به‌این ایراد چنین پاسخ داد که این عمل ما (یعنی محروم کردن این گروه از حقوق و مزایای شهروندی) بدتر از آن عمل دیگرمان نیست که بندگان وآزاد-شدگان را از احراز این عناوین محروم کرده‌ایم؟ باید اذعان کرد که هرگز نمی‌توان تمام کسانی را که وجودشان برای بقای کشور لازم است به‌چشم شهروند نگریست. مثلا کودکان خردسال از این حیث با جوانان بالغ یکسان نیستند زیرا اینان شهروندان مطلق و کامل-العیار هستند در حالی که کودکان روی این فرض که‌روزی به‌سرحد بلوغ مدنی خواهند رسید، شهروند بالقوه حساب می‌شوند. در ازمنهٔ قدیم، میان برخی ملل، طبقهٔ پیشه‌وران جملگی از میان بندگان یا بیگانگان انتخاب می‌شدند و می‌شود گفت که اکثریت اعضای این طبقه در حال حاضر نیز چنینند و لذا کشورهایی که از بهترین شکل حکومت برخوردارند هرگز اینان را به‌صورت شهروند نمی‌پذیرند. اما اگر روزی فرا رسید که این گونه اشخاص به‌شهروندی پذیرفته شدند در آن صورت تعریفی که از فضایل شهروند کرده‌ایم دیگر درباره هر کدام از اتباع کشور، یا حتی دربارهٔ آزاد مردمی که صاحب این عنوان باشد، صدق نخواهد کرد، بلکه فقط شامل حال کسانی خواهد شد که از خدمات ضرور اجتماع معاف شده‌اند. در چنین وضعی، مردمانی که برای این قبیل کارها لازمند دو دسته بیش نخواهند بود: یا بندگانی که نیازمندیهای افراد را آماده می‌کنند، یا متصدیان مشاغل پست که در حکم نوکران اجتماعند. اگر دامنهٔ این تفکرات را اندکی بیشتر بسط دهیم، وضع این‌گونه اشخاص به‌خوبی روشن خواهد شد و به‌واقع همین مطالبی که تاکنون گفته شده است، اگر درست‌فهمیده شود، برای بیان وضع و موقعیت آنها کاملا کافی است.

از آنجا که شکل حکومتها مختلف است پس شهروندان نیز باید اقسام مختلف داشته‌باشند و این وضع مخصوصاً در مورد شهروندانی که اتباع کشور نامیده می‌شوند (وظیفه آنها فرمانبرداری است) آشکارتر دیده می‌شود. در بعضی حکومتها عمله و کارگر هردو شهروند هستند در حالی که در برخی حکومتهای دیگر، مثلا در آریستوکراسی که به اصطلاح حکومت بهتران نامیده می‌شود (اگر چنین حکومتی به‌واقع وجود داشته باشد) وضع به‌نحو دیگر است، چونکه در این گونه‌حکومتها افتخارات و مناصب جلیل کشور بر مبنای لیاقت و فضیلت اشخاص نصیب آنها می‌گردد و نیاز به‌گفتن نیست که‌آن کسی که در وضع عمله یا کارگر زندگی می کند هرگز به‌تحصیل معرفت و استفاده عملی از آن قادر نخواهد شد. در حکومتهای الیگارشی شرایط نیل به‌مقامات بالا فوق‌العاده دشوار است و بنابراین هیچ کارگر غیر ماهر نمی‌تواندشهروند گردد، اما درهای شهروندی به‌روی کارگران ماهر باز است، زیرا یک اکثریت واقعی از این‌گروه، ثروتمندند. در طیبس[51] قانونی وجود داشت که به موجب آن هیچ کسی نمی‌توانست متصدی یک مقام کشوری گردد مگر اینکه دمسال قبل از تاریخ تصدی شغل،از تجارت وسوداگری دست کشیده باشد. اما در بسیاری از کشورها قانون تا این اندازه کشش دارد که حتی بیگانگان را هم به این مقامات می‌پذیرد. در برخی از دموکراسیها کسی را که فقط مادرش شهروند است به شهروندی قبول دارند و بچه‌های نامشروع نیز (به‌شرطی که از شکم مادران شهروند به‌دنیا آمده باشند) مشمول همین امتیاز هستند. رویهمرفته قوانین هر کشوری که در آن کمبود جمعیت هست خیلی در این باره (اعطاء عنوان شهروندی) آسانگیر است. اما موقعی که جمعیت رو به‌فزونی گذاشت قوانین کم کم سختگیر می‌شوند. نخست کودکانی که پدران یا مادران آنها بنده بوده‌اند از حق شهروندی محروم می‌گردند، سپس آنهایی که اصالت شهروندی خود را فقط از طرف مادر کسب کرده‌اند کنار گذاشته می‌شوند، و سرانجام روزی می‌رسد که حق شهروندی فقط به کسانی که پدر مادرشان هر دو شهروند بوده‌اند اختصاص می‌یابد.

از این رو، چنانکه آشکارا دیده می‌شود، شهروندان انواع و اقسام مختلف

51. Thebes

دارند و شهروند واقعی، در عالیترین مفهوم‌این عنوان، کسی است که در تقبل مناصب و افتخارات کشورش سهیم باشد. کلام هومر را دراین باره‌به‌دقت بسنجید که می‌گوید: «مانندیک بیگانهٔ رسوا که از افتخارات و مناصب محروم شده است» — و این عبارت به‌خوبی نشان می‌دهد که وضع کسی که از افتخارات و مناصب کشورش محروم شده باشد بهتر از آن یک اجنبی نیست. اما هر آن گاه‌که افتخارات و مناصب کشوری عملا ازکسی دریغ ولی علت آن مخفی نگاهداشته شود، باید تشخیص داد که غرض شخصی درکار است و هدف طبقهٔ ممتاز از این عمل، گول زدن و غافل نگاهداشتن سایر اتباع کشور است.

راجع به‌این مسئله که آیا فضیلت یک انسان خوب و یک شهروندخوب هر دو یکی است یانه، با توجه به مطالبی که تا اینجا مورد امعان و بررسی قرار گرفته‌اند ثابت شد که در بعضی کشورها انسان خوب و شهروند خوب هر دو یکی هستند و در برخی دیگر متفاوت. حتی در کشورهایی که این دو یکی هستند باز هر شهروندی را نمی‌توان انسان خوب شمرد بلکه فقط یک کشوردار، یا هیئتی از این کشورداران که زمام امورکشور را بدست گرفته‌اند، یا اینکه درآتیه ممکن است بدست بگیرند، شایستهٔ داشتن چنین عنوانی هستند.»[۵۲]

. . . .

حال که از تعیین تکلیف این نکات فارغ شدیم، در سرحلهٔ بعدی باید به‌بررسی این‌موضوع بپردازیم که آیا همهٔ افراد یک کشور مکلفند وباید که در هرکدام از شغلها و پیشه‌های گوناگون سهمی به‌عهده گیرند؟ آیا هر فردی از افراد مملکت باید درآن واحد کشاورز، پیشه‌ور، رایزن،

۵۲. دلیل این قسمت در صفحه ۲۵۰ ذکر شده است. در آنجا ارسطو به این موضوع اشاره کرده که از میان کلیهٔ اعضای(= اتباع)یك کشور، فقط شخص فرمانرواست که وظیفه بکاربردن «حکمت عملی» را به‌عهده دارد. خردمندی عملی قسمتی از فضیلت انسان است و هیچ انسانی را که فاقد این فضیلت باشد نمی‌توان انسانی به‌تمام معنی خوب نامید. و با این حال هرکدام از اعضای یك کشور (به‌شرطی‌که فرمانروا نباشد) می‌تواند حتی بی‌داشتن این فضیلت (یعنی خردمندی عملی) برای کشورش مفید باشد، به‌عبارت دیگر می‌تواند شهروندی به‌تمام معنی خوب باشد ولی انسانی به‌تمام معنی خوب نباشد.

و قاضی باشد یا اینکه فرض براین است که هرکدام از مشاغل فوق باید به اشخاص مختلف تخصیص یابد؟ ثالثاً، آیا باید برخی از مشاغل را به متصدیان فردی و برخی دیگر را به همه واگذار کرد؟ تکلیف این سؤالات درکشورهای مختلف و تحت سازمانهای سیاسی مختلف به‌نحوی واحد تعیین نشده است، و چنانکه هم‌اکنون گفتم همهٔ کارها رامی‌توان به‌طور مشترک میان همگان تقسیم کرد یا اینکه برخی کارها را به برخی اشخاص معین سپرد و آن فرقهایی که در تشکیلات سیاسی حکومتها وجود دارد از همینجا ناشی می‌گردد، زیرا در حکومتهای دموکراسی همگان به‌هر منصبی‌توانند رسید. امادر حکومتهای الیگارشی عکس این قضیه رواج دارد. حال از آنجا که ما در این مبحث راجع به‌بهترین‌شکل حکومت گفتگو می‌کنیم — یعنی دربارهٔ حکومتی که سازمانهای سیاسی‌اش بالاترین میزان سعادت را نصیب اتباع کشور می‌سازد (و سعادت، چنانکه قبلا هم اشاره کرده‌ام، بی‌وجود فضیلت امکان‌پذیر نیست) — بحث ما به‌این نتیجهٔ آشکار منتهی‌می‌گردد که درکشوری که تحت ادارهٔ بهترین حکومتها قرار دارد و مردانی در اختیارش هست که مطلقاً، و نه تنها طبق اصول و قوانین کشورشان، عادلند، در چنین کشوری هیچ شهروندی نباید عمر خود را صرف مشاغلی از قبیل کارگری یا سوداگری نماید، زیرا چنین حیاتی مخل فضیلت است. نیز هیچ کدام از این شهروندان نباید به‌شغل زراعت بپردازد چونکه‌فراغت از این‌گونه کارها، هم برای پرورش فضیلت ضرورت دارد و هم برای انجام وظایف سیاسی.

. . . .

از آنجا که هر جامعهٔ سیاسی مرکب از فرمانروایان و فرمانبران است، بگذاریداین‌موضوع راسورد بررسی قرار دهیم که آیا روابط این دوگروه نسبت به‌هم بایدقابل تعویض باشدیا اینکه‌پایدار و عوض نشدنی‌بماند. اهمیت سؤال بالا در این است که نحوهٔ‌آموزش شهروندان با پاسخی‌که به‌آن داده می‌شود، تغییر خواهد کرد. اگر بعضی از افراد جامعه همان اندازه نسبت به دیگران برتری داشتند که خدایان و قهرمانان به‌طور کلی‌نسبت به‌باقی افراد بشردارند (دلیل‌این برتری در درجهٔ اول‌تفوق جسمانی و در درجهٔ ثانی برتری قوای فکری‌وعقلانی آنهاست) وسیزان این

تفوق چنان آشکار و بلا منازع می‌بود که خود زیر دستان سیادت زبر-دستان را قبول داشتند، در آن صورت بهتر همین بود که اعضای یکی از این دوطبقه برای همیشه فرمانروا و اعضای طبقهٔ دیگر دائماً مطیع و خدمتگزار باشند. ولی از آنجا که تحقق این امر امکان‌پذیر نیست و پادشاهان تفوق بارزی از آن نوع که بنا به‌روایت اسکولاکس[۵۳] در جوامع هندیان یافت می‌شود، نسبت به اتباع خود ندارند، پس به‌طور واضح، و بر اساس دلایل بسیار، لازم است که جامعهٔ شهروندان همگی مثل هم به نوبت فرمانروایی و فرمانبرداری کنند. مساوات چیزی نیست جز رفتار همانند دربارهٔ اشخاص همانند و هر حکومتی که بر پایه عدل بنا نشده باشد، پایدار نخواهد ماند. زیرا اگر حکومتی ستمگر باشد کلیهٔ اتباع کشور دست بدست کسانی که در معرض اجحاف این نوع حکمرانان ستمگر قرار گرفته‌اند خواهند داد تا کشور را به آشوب و انقلاب بکشانند. در چنین وضعی امکان ندارد که اعضای حاکم کشور چنان پرشمار باشند که قدرتشان بر آن جمله دشمنان (سوقعی که اینان همگی همدست شده‌اند) غالب آید. مع‌الوصف، این حقیقتی است انکار-ناپذیر که فرمانروایان باید از اتباع و فرمانبران خود برتر باشند. حال تحقق بخشیدن به این هدفها چگونه ممکن است و به چه‌طریق می‌توان این دوطبقه را به نوبت در شغل حکمرانی سهیم کرد، بررسی همهٔ این سؤالات (و یافتن راه حلهای لازم برای آنها)وظیفهٔ قانونگذار است. به این موضوع قبلا هم اشاره شده است که خود طبیعت با قائل شدن فرق میان پیر و جوان (در داخل نوعی مشترک از موجودات)این امتیاز را رأساً به‌وجود آورد و مقرر کرد که یکی از این دوگروه (پیران مجرب) فرمانروا و دیگران (جوانان بی‌تجربه) فرمانبردار باشندو هیچ کسی این وضع را اهانت به‌خود تلقی نمی‌کند که در عرض مدتی که جوان است از بزرگتران فرمانبرداری کند. نیز چنین کسی خود را در این دوره از کسانی که بروی حکومت می‌کنند بهتر نمی‌شمارد به‌ویژه که می‌داند عنقریب، هنگامی که به سن لازم رسید، خود از تمام آن امتیازات که مخصوص فرمانروایان است، بهره‌مند خواهد شد.

پس رویهمرفته چنین اخذنتیجه می‌کنیم که از یک‌نقطه‌نظر فرمانروایان

53. Scylax

و فرمانبرداران هر دو یکسانند و از لحاظ دیگر باهم فرق دارند. و به همین دلیل، آموزش آنها باید از جهتی یکسان و از جهتی دیگر مختلف و نا یکسان باشد. زیرا کسی که مایل به‌فرا گرفتن فن حکمرانی است قبل از هر چیز باید فن فرمانبرداری و اطاعت کردن را بیاموزد و چنانکه در قسمت اول این رساله اشاره کرده‌ام مقررات اجتماع بر دونوعند که یکی برای فرمانروایان و دیگری برای فرمانبرداران وضع شده است. روشهای نوع اول به آیین استبداد و روشهای دوم به حکومت آزاد متمایلند. برخی احکام و فرامین باهم فرق دارند نه از حیث تفاوت میان فرمانها، بلکه از حیث مقاصدی که به‌وسیلهٔ آن فرمانها تحمیل می‌شود. از این جهت بسیاری از مشاغل پست که تقبل آنها ظاهراً اسباب کسر شأن است در چشم جوانان آزاده، که آنها را عهده‌دار می‌شوند، افتخار محسوب می‌گردد، زیرا اعمال بشر بالنفسه شریف یا ناشریف (پست) نیست و هرگونه اختلاف میان آنها ناشی از مقصود و غرض نهایی آن اعمال است. ولی چون خود ما می‌گوییم که فضیلت شهروند و فرمانروا همان فضیلت انسان خوب است و هر کس که بخواهد فرمانروا گردد باید قبلا فرمانبرداری کرده باشد، پس وظیفهٔ قانونگذار همین است که مواظب تربیت آنها باشد تا همگی مردانی خوب از آب در آیند. هم بر اوست که بداند چگونه می‌توان این هدفها را عملی کرد و مقصد نهایی یک زندگی کامل چیست.»

ارسطو کاملا در این باره با افلاطون همعقیده است که تنها شرطی که انسان برای نیل به‌مقام فرمانروایی لازم دارد، برتری از حیث فضیلت است. معکوس این عقیده چنین معنی می‌دهد که فقط در زمینهٔ فرمانروایی است که تمامی فضیلت انسانی مجالی برای عرض ماهیت و ایفای نقش مفید پیدا می‌کند. اختلاف‌نظر این دو حکیم در آنجاست که ارسطو، برخلاف افلاطون، استعداد بدست‌آوردن «حکمت عملی» را منحصر به «برخی افراد معدود» نمی‌داند. نظر ارسطو، چنانکه دیدیم، این بود که در هر مرحله از زمان بعضی از شهروندان باید متصدی شغل فرمانروایی و بعضی دیگر عهده‌دار شغل فرمانبری گردند، ولی سر نوشت دستهٔ اخیر این نیست که تا آخر عمر متبوع و فرمانبردار دستهٔ اول باشند. فرمانبران امروز (از نظر ارسطو) فرمانروایان فردا هستند و دورهٔ کنونی (مرحلهٔ فرمانبرداری) نوعی

مکتب سودمند کارآموزی است که آنها را برای تصدی شغل فرمانروایی (موقعی که نوبتشان رسید)آماده می‌سازد. به واقع اگر بنا می‌شد که انسانی را از تمام امیدها ونویدهای آتی‌اش که روزی بر مسند حکمرانی تکیه خواهد زد محروم سازند، چنین انسانی، در چهارچوب تعریف ارسطو، اصلا شهروند شمرده نمی‌شد. نظر وی در این باره صریح است: «پس به‌طور واضح، و بر اساس دلایلی بسیار، لازم است که جامعهٔ شهروندان همگی مثل هم به نوبت فرمانروایی و فرمانبرداری کنند. مساوات چیزی نیست جز رفتار همانند دربارهٔ اشخاص همانند. و هر حکومتی که برپایهٔ عدل بنا نشده باشد پایدار نخواهد ماند.»

اما اشتباهی بس عظیم خواهد بود اگر ما تحت تأثیر قوت این کلمات قرار گیریم و ارسطو را مبلغی انگاریم که رسالت تبلیغ اصل مساوات و دموکراسی مبنی بر مساوات را به‌عهده گرفته است. لازمهٔ عدالت رفتار متساوی است و در این‌باره شکی نیست. اما این رفتار متساوی فقط دربارهٔ کسانی است که فضیلتشان متساوی است. از این قرار، مساواتی که ارسطو می‌خواهد عملا به‌همان اعضای «جامعهٔ شهروندان» محدود می‌شود و در نتیجه شماره‌هایی بسیار از مردمان که در داخل مرزهای دولت شهری زندگی می‌کنند از این جمع به‌کنار گذاشته می‌شوند و این کنار گذاشته شدگان نه‌تنها زنان، بردگان، و اجنبیان مقیم شهر، بلکه افزارمندان، کارگران دستی، و سوداگران را نیز در بر می‌گیرد. «زیرا حیات اینان (کارگران و سوداگران) مخل فضیلت است». حتی زارعان نیز از مساوات مورد نظر ارسطو محرومند «زیرا فراغت از این‌گونه کارها (یعنی زراعت) هم برای پرورش فضیلت ضرورت دارد و هم برای انجام وظایف سیاسی.»

برای اینکه ارسطو را در رابطهٔ صحیحش با افلاطون ببینیم، تشخیص بدوی این نکته لازم است که جامعهٔ شهروندان ارسطو فقط با دوطبقه از پاسداران دولت افلاطونی تطبیق می‌کند و این وضع ناشی از این است که ارسطو با ایجاد هر نوع فرق و امتیاز در داخل طبقهٔ پاسداران مخالف است. در نتیجه، تمام آن کسانی که طبقهٔ سوم دولت افلاطونی را تشکیل می‌دهند در تقسیم‌بندی سیاسی ارسطو از جامعهٔ شهروندان به‌کنار گذاشته خواهند شد. نسبت به این طبقه، افلاطون است، نه‌ارسطو، که اندیشه‌ای مترقی دارد. اوضاع طبقهٔ سوم در «دولت افلاطونی» به‌حد کافی از تطبیق با اندیشهٔ مساوات بشر دور است و مع‌الوصف این مسئله حائز اهمیت خاصی است که افلاطون می‌کوشد تا اعضای طبقهٔ سوم را که عبارت از صنعتگران و کشاورزان و تولیدکنندگان ثروتند، بخشی لاینفک از دولتی

سازد که به آن تعلق دارند، ولی ارسطو فقط به این قانع است که آنها را به‌شکل ابزار، و نه‌اتباع، نگاه کند. «طبقهٔ افزارمند یا هر طبقهٔ دیگری که وجودش مولد فضیلت نیست سهمی در تشکیلات دولت ندارد.»[۵۴]

جای تعجب است که این فکر ظاهراً هرگز به ذهن ارسطو خطور نکرده که همین دلایل که او علیه اندیشه افلاطون (دایر به اختصاص منصب حکمرانی به عده‌ای معدود) ارائه می‌کند و نظر استادش را دربارهٔ کنارگذاشتن اکثر شهروندان از پایگاه فرمانروایی رد می‌کنند، ممکن است در دست معارضی دیگر، با قوتی مساوی، علیه نظر خود وی دایر به‌اخراج طبقه افزارمند از شهروندی به کار برده شود. ارسطو، چنانکه دیدیم، در این باره چنین اظهار نظر کرد:

«اگر بعضی از افراد جامعه همان اندازه نسبت به دیگران برتری می‌داشتند که خدایان و قهرمانان بطور کلی نسبت به‌باقی افرادبشر دارند (و دلیل این برتری در درجهٔ اول تفوق جسمانی و در درجهٔ ثانی برتری قوای فکری و عقلانی آنهاست) و میزان این تفوق چنان آشکار و بلامنازع می‌بود که خود زیردستان سیادت زبردستان را قبول داشتند، در آن صورت بهتر همین بود که اعضای یکی از این دو طبقه برای همیشه فرمانروا و اعضای طبقهٔ دیگر دائماً مطیع و خدمتگزار باشند ولی از آنجا که تحقق این امر امکان پذیر نیست و پادشاهان تفوق بارزی... نسبت به‌اتباع خود ندارند.... پس به‌طور واضح لازم است که جامعهٔ شهروندان همگی مثل هم به نوبت فرمانروایی و فرمانبری کنند....» در این صورت، آیا میان مردمانی که طبیعت آنها را برازنده حکمرانی آفریده است وطبقه وسیعتری از همین مردمان که این برازندگی (بنا به‌عقیدهٔ ارسطو) از آنها دریغ شده است، تفوقی چنان آشکار و بلامنازع و اختلافی آن چنان واضح— «به‌وضوح اختلافی که میان خدایان و باقی مخلوقات هست»— وجود دارد که مجوز محرومیتشان از رسیدن به‌مناصب حساس کشوری گردد؟ ارسطو ظاهراً معتقد بود که چنین اختلافی وجود دارد.

(در اینجا لازم است هشداری به‌خواننده داده شود، نظیر آن هشدار که هنگام بررسی افکار افلاطون داده شد.[۵۵] نباید چنین اندیشید که کارگران دستی و افزارمندانی که طبق نظر ارسطو از جامعهٔ شهروندی کنار گذاشته می‌شوند به

۵۴. رساله **سیاست**، کتاب هفتم، فصل نهم.

۵۵. بنگرید به قسمتهای پیشین این کتاب.

«رنجبران»[۵۶] عصر ما شباهت دارند. اصطلاح «مکانیک» (یا افزارمند) که ارسطو دربارهٔ آنها به کار می‌برد هم طبقهٔ کارگران را شامل می‌شود و هم طبقهٔ صاحبان صنایع را دربر می‌گیرد و دلیلی در میان نیست که افزارمند محروم از حقوق مدنی ازشهروندی که دارای این حقوق است متمولتر نباشد—کما اینکه در دولتهای شهری یونان باستان غالباً وضع به همین گونه بود.)

انواع حکومتها[۵۷]

اکنون که از تعیین تکلیف این مسائل فارغ شدیم، در مرحلهٔ بعدی باید به‌بررسی این موضوع بپردازیم که آیا شکل حکومت منحصر به‌فرد است یا اینکه اشکال متعدد دارد و درحالت اخیر، آن اشکال کدامند، شمارهشان چند است، و اختلافشان در چیست.
منشور اساسی (یا آیین حکومت) عبارت از تعیین وضع مقامات مجری قانون، مخصوصاً وضع آن دسته از این مقامات است که عالیترین سمتهای اجرایی را دارند. حکومت در همه جا از حق حاکمیت در داخل دولت بر خوردار است.[۵۸] و منشور اساسی به‌حقیقت چیزی جز آئین حکومت نیست. مثلادر دموکراسیها این مردمند که زمام قدرت برین را در دست دارند ولی در الیگارشیها همین قدرت به دست عده‌ای معدود می‌افتد. بنابراین می‌گوییم که این دوشکل حکومت با هم فرق دارند. و در موارد دیگر نیز قضیه به‌همین‌سان است.
اجازه بدهید در درجه اول به‌بررسی این موضوع بپردازیم که غرض نهایی از وجود دولت چیست و حکومتهایی که امور جامعه انسانی به وسیلهٔ آنها تنظیم می‌شود بر چند گونه‌اند. در بخش اول این رساله موقعی که در باب تدبیر منزل و فرمانروایی خدایگان بحث می کردیم

56. Proletariat

۵۷. سیاست، کتاب سوم، فصول پنجم و هفتم.

۵۸. حق حاکمیت در اینجا ترجمه لغت Sovereignty است ولی بکاربردن کلمهٔ Supreme (= برین) به‌جای آن‌شاید بهتر می‌بود (بنگرید به صفحات آینده). لغت یونانی معادل این کلمه، همان است که در جملات‌بعدی در زبان انگلیسی به Supreme ترجمه شده است.

گفتیم که انسان بالطبع جانوری سیاسی است و بنابراین موجودات انسانی، حتی موقعی که احتیاج به کمک همدیگر ندارند، باز مایلند که با هم، و در کنار هم، زندگی کنند و دلیل این تمایل چیزی جز این نیست که وجود منافع مشترک همهٔ آنها را دورهم جمع می کند، و به نسبتی که در تحصیل رفاه وسعادت کامیاب می گردند بر تمایلشان به زندگی کردن در جوار هم افزوده می‌شود و این بیگمان هدف عمده افراد و دولتهاست. نیز مردم جهان تنها به پاس حفظ همین زندگی (که در آن، تا موقعی که مفاسد بقا بر عوامل خیر چیره نشده‌اند، احتمالاً عنصری شریف وجود دارد) برگرد هم جمع می‌شوند و جامعهٔ سیاسی را حفظ می کنند و ما همه به‌چشم می‌بینیم که این مردم، حتی به‌قیمت تحمل مصیبتهای بزرگ، دو دستی به زندگی می‌چسبند، زیرا که در همین زندگی، آنچنان که از فرط علاقه‌شان پیداست، حلاوتی طبیعی درک می کنند.
تشخیص انواع مختلف قدرت و مراجعی که این قدرت را اعمال می کنند، چندان دشوار نیست زیرا همه‌شان در مباحثات خارج از درس تعریف شده‌اند. حکومت خدایگان بر بنده (گر چه موجودی که بالطبع خدایگان آفریده شده و موجودی که سرشتش او را به‌بندگی تخصص داده، هر دو مصالح مشترک دارند) در درجهٔ اول به‌این منظور بر قرار شده که منافع خدایگان را حفظ کند ولی وضع این رابطه، به‌حسب تصادف، چنان است که منافع بنده نیز در نظر گرفته می‌شود. زیرا اگر این یکی تباه شود، برای آن یکی سیادتی باقی نمی‌ماند. اما از سوی دیگر، حکومت خانه خدا بر زنها و فرزندان و خدمتکاران منزل (که ما آن را فن تدبیر منزل نامیده‌ایم) در درجهٔ اول یا به‌منظور تأمین مصالح همان افرادی انجام می‌پذیرد که مطیع قدرت رئیس خانواده هستند و یا به‌قصد پاسداری از مصالح طرفین اعمال می‌شود، ولی اساساً به‌قصد تأمین مصالح دستهٔ اول اجرا می‌گردد و صحت این نظر را در فنون پزشکی، ورزش (ژیمناستیک)، و بطور کلی در تمام هنرهای دیگر به‌چشم می‌توان دید. همهٔ این فنون دردرجهٔ اول مصالح کسانی را که در معرض اطلاق فن قرار گرفته‌اند تأمین می کنند و اگر منافع خود صاحب فن (هنرمند) نیز در این میانه تأمین شود، آن دیگر امری تصادفی است. زیرا دلیلی وجود ندارد که مربی ورزش خود نیز گاهگاهی

تمرین ورزش نکنند یا اینکه سکاندارکشتی همیشه در جرگه کشتیبانان باشد. درست است که هر دوی اینان همیشه در فکر خیر و مصلحت کسانی هستند که مراقبت آنها را به‌عهده گرفته‌اند، اما موقعی که خود نیز در وضع آنان قرار گرفتند به‌حسب تصادف از امتیازی که ویژه آنان است بهرمند می‌گردند زیرا که سکاندار کشتی در همان حال که کشتی را هدایت می‌کند خود نیز جزء مسافران درياست و مربی ورزش در همان حال که درس ورزش می‌دهد خود نیز به‌تمرین ورزش مشغول است. در فن سیاست نیز قضیه به‌همین نحو است. موقعی که دولت روی اصل تساوی و همگونگی شهروندان به‌وجود آمده، اینان چنین فکر می‌کنند که هرکس باید به‌نوبهٔ خود عهده‌دار امور و مناصب کشور گردد و این همان وضعی است که سابقاً مرسوم بود، به این معنی که هر شهروند، خدمتگزاری کشور را برای مدتی به‌عهده می‌گرفت و در انقضای نوبت کنار می‌رفت تا دیگری عهده‌دار امور و حافظ مصالح وی گردد، همچنانکه خود وی، موقعی که خدمتگزار بود، از خیر و مصلحت دیگران حفاظت می‌کرد. اما این روزها وضع دگرگون شده است و مردم به علت مزایا و درآمدهایی که از تصدی مناسب کشوری به‌دست می‌آورند، می‌کوشند که همواره دارای شغل ومنصبی باشند و این علاقه به حفظ منصب چنان شدت یافته است که انسان گاهی درعالم خیال چنین تصور می‌کند که سلامت فرمانروایان‌اجتماع به‌همان منصبی که دارند بسته است و اگر آن را از دست بدهند بیمار خواهند شد. وچون وضع چنین است به‌اطمینان خاطر می‌توان گفت که اینان (فرمانروایان منصب‌پرست) برای پیدا کردن شغل (یا حفاظت از آن شغل) به‌هر در و دیواری خواهند زد. نتیجه‌ای که از این بحث می‌گیریم آشکار است: حکومتهایی که توجهشان به‌مصالح همگان معطوف است بر وفق عدالت تأسیس شده‌اند و بنابراین اشکال صحیح حکومت را نشان می‌دهند. اما حکومتهایی که تنها مصالح فرمانروایان را در نظر دارند اشکال منحرف حکومت هستند زیرا خصلت استبدادی دارند درحالی که یک دولت‌صحیح، جامعه‌ای است مرکب از آزادگان. اکنون که از روشن کردن این نکات فارغ شدیم در مرحله بعدی باید ببینیم که حکومتها بر چند نوعند و خواص ویژه آنها چیست. برای رسیدن

به‌این منظور در درجهٔ اول باید شکل صحیح حکومتها را مشخص کنیم زیرا موقعی که این تشخیص صورت گرفت خواص آن دسته ازحکومتهای غلط که شکل منحرف حکومتهای صحیح هستند آناً معلوم خواهد شد. کلمات آیین حکومت و منشور اساسی[۵۹] هر دو یک معنی دارند و حکومت که بالاترین مرجع قدرت در داخل تشکیلات دولت است بناچار باید در دست شخصی واحد، عدهٔ معدودی از اشخاص، یا عدهٔ کثیری از همین اشخاص باشد. بنابراین اشکال صحیح حکومت را در سه‌وضع مختلف که در آن یک تن، تنی چند، یا جمعی کثیر، برای حفظ مصالح عام حکومت می کنند، می‌توان خلاصه کرد. اما حکومتهایی که قدرت خودرابه‌قصد تأمین منافع شخصی بکار می‌برند،اعم‌ازاینکه‌از یک‌تن، تنی چند، یا عده‌ای زیاد ترکیب شده باشند، همه‌شان اشکال منحرف‌حکومت هستند زیرا که اعضا و اتباع یک کشور، اگر به‌حقیقت شهروند باشند، به‌طور حتم باید در بهره‌مندی از مزایای آن کشور سهیم گردند.

از میان این حکومتها، موقعی که فرمانروای کشور فقط یک تن است و قدرت خود را برای حفظ مصالح همگان به‌کار می‌برد حکومتش را سلطنتی یا پادشاهی می‌نامیم. موقعی که فرمانروایی منحصر به‌یک‌تن نیست، ولی عدهٔ فرمانروایان معدود است، حکومت را آریستوکراسی[۶۰] می‌نامیم و دلیل اطلاق این نام به‌این قسم حکومت یا این است که فرمانروایان کشور بهترین افراد کشورند یا اینکه بهترین مصالح کشور و شهروندان را در نظر دارند. اما هنگامی که جمعی کثیر، به‌قصد تأمین منافع همگان، زمام حکومت را بدست می‌گیرند حکومتشان نظام حقوق اساسی (مشروطه) نامیده می‌شود و برای بکار بردن این اسم هم دلیلی وجود دارد. در هر کشور یک یا چند تن ممکن است از حیث فضایل انسانی بر اقران و همگنان برتری داشته باشند ولی به‌نسبتی که برشمارهٔ آنان افزوده می‌شود رسیدن به درجهٔ کمال (در اقسام مختلف فضیلت)

59. Constitution

۶۰. Aristocracy، این کلمه که اصلش مرکب از دو لغت یونانی «آریستوا» Aristoi (به‌معنی بهترین) و«کراتیا» Kratia (به‌معنی حکومت) است من‌حیث‌المجموع معنی «فرمانروایی بهترین افراد کشور» را می‌دهد، ولی باید در نظر داشت که در اصل قرار بوده است شرف و برتری اینان نسبت به‌باقی اعضای جامعه در فضیلت آنها باشد و نه در اصل ونسب و ثروتشان.ـ م.

برای این عدهٔ کثرت یافته، دشوارتر می‌گردد، گرچه نیل به‌فضیلت نظامی برایشان آسانتر است زیرا که این فضیلت بیشتر در میان انبوه توده‌ها یافت می‌شود و از همین روست که در این‌گونه حکومتها (یعنی نظامهای قانون اساسی)، جنگاوران زمام قدرت برین را در دست دارند و کسانی که قادر به‌حمل واستعمال اسلحه هستند شهروندشمرده‌می‌شوند. در مقابل هرکدام از اشکال بالا (انواع صحیح حکومت) شکل منحرفی نیز وجود دارد. شکل منحرف پادشاهی را تورانی[61] (یعنی حکومت یک فرد ستمگر) و شکل منحرف آریستوکراسی را اولیگارشی[62] و شکل منحرف جمهوری را دموکراسی[63] می‌نامند. زیرا که تورانی نوعی از حکومت سلطنتی است که در آن فقط منافع شخص‌فرمانروا در نظر است، در حالی که اولیگارشی فقط به‌منافع توانگران و دموکراسی فقط به‌منافع تهیدستان (اتباع مستمند) توجه دارد ولی هیچ یک از این حکومتها در فکر مصالح همگان نیستند.

در بکار بردن اصطلاح دموکراسی شیوهٔ ارسطو ثابت نیست. در بخشهای دیگر رسالهٔ سیاست، این کلمه را به‌مفهوم عادی آن، و در بعضی جاها (مثلا در همین قسمتی که نقل شد) آن را به‌مفهومی بد و نامطلوب به‌کار می‌برد. معنای وسیع و کلی این کلمه خیلی ساده است: «حکومتی که در آن عده‌ای کثیر زمام قدرت را در دست دارند.» ولی تا آنجا که از این تعریف بر می‌آید هیچ لازم نیست که این عدهٔ کثیر نماینده و حافظ منافع گروهی خاص از اعضای جامعه (یعنی گروه تهیدستان) باشند.

دفاع از تفوق مردم[64]

بسیاری براین اصل معتقدند که قدرت برین کشور باید در دست انبوه

61. Tyranny 62. Oligarchy

۶۳. Demo (مشتق از لغت یونانی Demos) در اینجا معنی عوام‌الناس و Kratia معنی حکومت را می‌دهد و ارسطو لغت «دموکراسی» را کم و بیش به مفهوم حکومت عوام‌الناس که در نظرش شکل منحرف جمهوری است بکار می‌برد.ـم.

۶۴. سیاست، کتاب سوم، فصل دوم.

مردمان باشد و نه در اختیار مشتی از بهترین افراد، وگرچه این اصل خالی از اشکال نیست، چنین به‌نظر می‌رسد که متضمن پاره‌ای از حقیقت باشد. زیرا به احتمال قوی نیروی قضاوت «انبوه مردمان» از قضاوت «مشتی از همان مردمان» — و لو اینکه اینان بهترین افراد کشور و گلهای سرسبد اجتماع باشند— صائب‌تر است، همچنانکه جشنی که هزینهٔ برگزاری آن از طرف عدهٔ زیادی پرداخت شود، از ضیافتی که تمام مخارج آن از کیسه یک نفر باشد باشکوه‌تر است. و دلیل اینکه نیروی قضاوت «جمعی کثیر» بر آن «مشتی برگزیده» برتری دارد همین است که اعضای آن جمع (که هرکدام سهمی از فضیلت برده‌اند) هنگامی که با هم می‌نشینند و شور وکنکاش می‌کنند مثل این است که به‌انسانی واحد که دارای دستها و پاها و احساسات و عقول ومشاعر بیشمار است (و بنابراین بهتر می‌بیند و بهتر قضاوت می‌کند و عقلش بیشتر است) تبدیل شده‌اند. عین این وضع در اغلب شئون دیگر زندگی، منجمله در عرصهٔ هنر، نیز حکمفرماست و در تشخیص خوبی و بدی آثار هنری (از قبیل شعر و موسیقی) قضاوت «جمعی کثیر» همواره از قضاوت یک فرد تنها بهتر است، زیرا که در میان این جمع کثیر بعضیها هستند که قسمت خاصی از مزایای یک شعر یا یک قطعه موسیقی را می‌فهمند و برخی دیگر سایر محسنات و مزایای آن را، لکن همگان، مجموع مزایای آن قطعهٔ هنری رادرک می‌کنند. انبوه مردمان نیزهمین حالت‌را دارند و در مجموع دارای خواصی هستند که هیچ‌کدام از اعضای جمع به‌تنهایی آن را ندارند. همچنانکه می‌گویند که تفاوت بین اشخاص زیبا و نازیبا نیز در همین است که زیبایان «حسن در مجموع» را نشان می‌دهند و آثار هنری (نظیر پرده‌های نقاشی) اگر از اشکال و نمونه‌های واقعی زیباترند، باز به‌همین دلیل است که در آنها اجزا وعناصر پراکنده پس از اینکه باهم ترکیب شدند، چیزی زیبا به‌وجود می‌آورند. در حالی که اگر تصویر چشم یا عضوی دیگر از اعضای بدن انسان را به طور مستقل از تصاویر اعضای دیگر، مورد تماشا قرار دهند، ملاحظه خواهند کرد که اصل آن عضو در پیکر انسان زیباتر از تصویر رسم شده‌اش بر روی تابلو نقاشی است.

اما اینکه آیا می‌توان اصل بالا را به هرنوع دموکراسی و به‌تمام هیئتها و

اجتماعات بشری اطلاق کرد یا نه، به‌درستی معلوم نیست و در بعضی موارد، به‌خدا سوگند، اطلاقش غیر ممکن است؛ زیرا استدلال مذکور با همان قوت دربارهٔ حیوانات وحشی نیز صادق است و در نتیجه مخالفان حق دارند از ما بپرسند که در این صورت فرق میان انسان و حیوان وحشی در چیست؟ ولی با تمام این اوصاف ممکن است برخی هیئتها و اجتماعات انسانی یافت شوند که اصل مورد نظر ما دربارهٔشان صدق کند که در آن صورت اشکالی که هم اکنون بیان شد و نیز اشکالی شبیه به‌آن— به‌این معنی که در تشکیلات سیاسی اجتماع به‌آن دسته از آزاد مردان و شهروندان که توانگر نیستند چه‌میزان قدرت باید تخصیص داده شود— توأماً حل می‌گردند. ولی به هر حال این حقیقت به‌جای خود باقی است که اجازه دادن به این گونه اشخاص (یعنی توده‌های جاهل) که متصدی پایگاه‌ها و مناصب مهم دولتی گردند کاری است پر خطر، چونکه حماقت و کارهای بچگانه آنها منجر به خبط و اشتباه، و نادرستی‌شان منتهی به‌جنایت خواهد شد. اما از آن طرف، کنار گذاشتن این عده از مشاغل و مناصب دولتی نیز باعث خطر است، زیرا دولتی که درآن جمعی کثیر از تهیدستان از داشتن مقامات کشوری محروم گردند خواه ناخواه پر از دشمنان خواهد شد. پس چه‌باید کرد؟ تنها راه نجات از این بن‌بست اختصاص دادن برخی از وظایف قضایی و مشورتی کشور به‌این‌گونه اشخاص است و به‌همین دلیل سولون و برخی قانونگذاران دیگر این حق را برای اینان قائلند که صاحبمنصبان و مقامات عالیرتبه کشوری را انتخاب، و در صورت لزوم از آنها (به‌علت قصور در انجام وظیفه) باز خواست کنند، ولی به‌خودشان (یعنی انبوه خلق) هرگز اجازه نمی‌دهند که به‌تنهایی متصدی این گونه مقامات حساس گردند. زیرا چنانکه سابقاً گفتیم این گونه مردمان (انبوه خلق) موقعی که با هم می‌نشینند، به‌ویژه هنگامی که با طبقه‌ای بهتر از خودشان مخلوط و معاشر می‌شوند، وجودشان برای دولت و مملکت سودمند است (درست همچنانکه غذای آلوده موقعی که با غذای پاک و تمیز مخلوط گردد، آمیزه‌ای به‌دست می‌دهد که گاهی برای صحت بدن از غذای پاک و خالص مفیدتر است)، ولی اگر به‌حال خود واگذار شوند قضاوت انفرادی‌شان ناقص و خطرناک است.

از سوی دیگر «حکومت مردم» متضمن برخی اشکالات است. در درجهٔ اول ممکن است استدلال شود که آن کس که قادر به‌معالجه بیماری است و دوای مشفی او را تشخیص می‌دهد خود بهترین و مناسبترین کس برای سرپرستی آن بیمار است. به‌عبارت دیگر، پزشک معالج بیمار از همه بیشتر صلاحیت این کار را دارد و بهتر از دیگران می‌تواند تندرستی مریض را به‌وی بازگرداند. همین استدلال دربارهٔ دیگران نیز صادق است. پس درست همچنانکه پزشک معالج یک بیمار موظف است که درصورتی که مریض خود را غلط معالجه کرده باشد درپیشگاه هیئتی از پزشکان ظاهر گردد و ازکرده خود دفاع کند، حکام و فرمانروایان کشور نیز عیناً به‌همین ترتیب موظفند که در صورت لزوم در محضر امثال و همگنان حضور یابند و از اعمال و افعال خود دفاع کنند. اما نباید فراموش کرد که پزشکان برسه گونه‌اند: اول پزشکان مجاز، سپس پزشکانی که در فن خود مقامی نسبتاً والا دارند، و بالاخره نوع سوم، یعنی پزشکان هوشیار که فن پزشکی را با علم و احاطه کامل تحصیل کرده و در جزئیات و رموز آن استادند. عین این تقسیمات در سایر شعب فنون نیز هست و ما برای افراد دسته سوم این فنون همان میزان قدرت فکری و نیروی تشخیص قائلیم که برای بهترین اعضای رستهٔ پزشکان (یعنی استادان فن پزشکی). ثانیاً ممکن است از ما بپرسند که آیا همین اصل شامل انتخاب کردن نمی‌شود؟ زیرا که انتخاب صحیح نیزفقط از عهدهٔ کسانی که‌علم‌و معرفت‌لازم دارند ساخته است. مثلا آنهایی که به‌علم هندسه واقفند صلاحیتشان برای انتخاب مهندس بیشتر است و آنهایی که از فن هدایت کشتی با خبرند ناخدا را صحیحتر انتخاب می کنند. و حتی اگر مشاغلی وجود داشته باشد که در آن استعداد غیر متخصصان (برای برگزیدن افراد صالح) باآن متخصصان برابر باشد، باز هم غیر ممکن است که‌اشخاص غیر متخصص بهتر از اهل فن قادر به شناختن‌و برگزیدن چنین افراد باشند. و لذا، طبق این استدلال، انتخاب کسانی را که عهده‌دار امور حساس کشورند، و نیز احضار آنها را به‌محکمه بازجویی، نباید به‌دست توده مردمان سپرد. مع‌الوصف، پاسخ تمام این ایرادات و مخالفتها شاید در همان پاسخ پیشین ما مندرج باشد که گفتیم اگر اعضای یک جامعه مدنی کاملا

فاسد و منحط نشده باشند، رأیشان (به‌هیئت اجتماع) غالباً به‌همان اندازه صحیح، و گاهی صحیحتر، از آب در می‌آید که رأی خبرگان فن. گرچه در عین حال رأی یک‌یک آنها ممکن است خیلی بدتر، و درسطحی بسیار پایینتر از آن اینان (یعنی خبرگان) باشد. از آن گذشته، بعضی فنون و هنرها هستند که بهترین قضاوت دربارهٔ شکل یا نتیجهٔ محصول آنها از دست خود هنرمندان ساخته نیست. منظورم فنونی است که خوبی یا بدی محصول آنها در درجهٔ اول باید به‌وسیلهٔ کسانی که خود در آن فنون وارد نیستند، تشخیص داده شود. مثلا تشخیص خوبی و راحتی و سایر مزایای یک خانه نوساز منحصر به‌معمار یا سازنده آن خانه نیست، بلکه بیشتر از دست کسی ساخته است که در آن خانه سکونت خواهد کرد. به‌عبارت دیگر قضاوت صاحبخانه در این مورد حتی از قضاوت معمار یا سازندهٔ بنا موثق‌تر است. کما اینکه آن پاروزنی که هدایت زورقی را به‌عهده می‌گیرد به‌ارزش و استحکام پاروانی که با آنها کار می‌کند بهتر از نجاری که آنها را ساخته است واقف است، و میهمانی که به‌مجلس ضیافتی دعوت شده است طعم و لذت غذایی را که می‌خورد بهتر از آشپزی که آن غذا را پخته است تشخیص می‌دهد.

حال چنین به‌نظر می‌رسد که اشکالی که در این باره وجود داشت به نحوی مکفی پاسخ داده شده است ولی اشکالی دیگر شبیه به‌آن باقی است: اینکه اشخاص فروپایه بیش از عناصر خوب قدرت و اختیار داشته باشند خیلی عجیب به نظر می‌رسد و مع‌الوصف انتخاب فرمانروایان، مجریان، و مسئولان امور کشور، و باز خواست کردن از اعمال و روش آنها، بزرگترین مسئلهٔ هر اجتماع است و این‌گونه کارها، چنانکه هم اکنون گفتم، در جزء وظایفی هستند که در بعضی کشورها به «توده خلق» تفویض شده است، زیرا که مجمع خلق نسبت به‌تمام این مسائل حاکم و دارای قدرت برین است. و در چنین وضعی همه‌جور اشخاص، در هر سن و سال، و با داشتن کمترین مال و مکنت، می‌توانند در مجمع خلق بنشینند، شور و کنکاش کنند، اعمال دیگران را به‌محک قضاوت بزنند، گرچه این نکته بر همگان روشن است که برای شاغلان مناصب بزرگ دولتی، نظیر گنجوران و سپهسالاران، صفاتی برجسته لازم است. این اشکال ثانوی را به‌کمک همان شیوهٔ قبلی می‌توان حل کرد. و

نحوهٔ کار دموکراسیها در حال حاضر ممکن است به‌حقیقت دفاع کردنی باشد، زیرا که در تشکیلات آنها زمام قدرت برین دست یک نفر قاضی، یک سناتور، یا یک نمایندهٔ خلق نیست بلکه در اختیار هیئت دادگاه، مجلس سنا، و مجمع عمومی خلق است که سناتورها و نمایندگان و قاضیان هرکدام به تنهایی بخشی یا عضوی از این مجامع را تشکیل می‌دهند. بنابراین انبوه مردمان ممکن است خواستار قدرتی بیش از آن میزان باشند که به‌مشتی معدود تعلق می‌گیرد، زیرا که مجلس خلق، مجلس سنا، و دادگاه‌ها، مرکب از عده‌ای کثیر هستند که مال ودارایی شان (من‌حیث‌المجموع) از آن یک‌تن یا تنی چند که عهده‌دار مناصب بزرگ کشورند بیشتر است. ولی سخن در این باره کافی است.

مطالبی را که در بالا نقل شدند حقیقتاً می‌توان — به‌تعبیری— «دفاع از دموکراسی» نامید؛ ولی این توصیف، اگر بخواهیم که نظر ارسطو گمراهمان نکند، موکول به‌رعایت بعضی قیود و شرایط مهم است. دردرجهٔ اول، آن عدهٔ زیاد (یا آن «جمع کثیر») که مورد اشاره مکرر ارسطوست، فقط شامل شهروندانی می‌شود که باتوجه به‌تقسیمات‌سیاسی وجمعیت کلی شهرهای یونان در آن دوره، اقلیتی‌بیش‌نبود.

در درجهٔ دوم، اگر معنی دموکراسی «حکومت مردم بر مردم» باشد در آن صورت نظامی که ارسطو در اینجا از آن دفاع می‌کند، دموکراسی نیست. از هیچ کدام از مطالبی که‌در رسالهٔ سیاست بیان شده است، این موضوع مستفاد نمی‌شود که انبوه مردمان (= توده مردم عادی) لیاقت حکومت کردن را دارند. استعداد «خردمندی دسته جمعی» که ارسطو به‌آنها نسبت می‌دهد فقط متضمن این مفهوم است که این «جمع کثیر» آن صفات و شرایطی را که‌برای تشخیص لیاقت دردیگران (یعنی در حکمرانان جامعه) لازم‌است دارا هستند، ولی داشتن این شرایط به‌هیچ وجه مستلزم آن نیست که خودشان نیز استعداد حکمرانی و شایستگی انتصاب به مناصب مهم کشوری را داشته باشند. وضع آنها از این حیث به‌وضع انسانی خوش خوراک مانند است که خوشمزگی و مأکول بودن انواع غذاها را خیلی خوب تشخیص می‌دهد، ولی استعداد فوق‌العاده‌اش در این زمینه هرگز او را به‌یک آشپز خوب مبدل نمی‌سازد. پس آن خصیصه یا موهبتی که این «عدهٔ بسیار» (توده مردم عادی) ممکن است برای خود ادعا کنند، همین است که من‌حیث‌المجموع بهتر تشخیص می‌دهند و بهتر انتخاب می‌کنند به‌عبارت دیگر، قضاوت

دسته جمعی‌شان برای انتخاب کسانی که باید بر آنها حکومت کنند– به‌شرطی که اینان را از میان خود بر نگزینند– بهتر از آن «مشتی افراد برجسته» است. نیز حق دارند از اولیای امور بخواهند که ترازنامه اعمال خود را– موقعی که دوران حکومتشان بسر رسید– به یک‌دستگاه امین قضایی تسلیم کنند تا مورد تقدیر یا تعقیب آن دستگاه قرار گیرند.

در عین حال اخذ این نتیجه هم درست نیست که ارسطو در ضمن مطالبی که نقل شد به نفع «حاکمیت‌خلق» استدلال کرده‌است. آن کلمه یونانی را که در نخستین سطر قطعهٔ ذکر شدهٔ فوق به Supreme (برین) ترجمه شده است، گاهی Sovereign (حاکم) نیز ترجمه کرده‌اند. درست است که در زبان یونانی برای کلمه‌ای که معنی «حاکم» یا «حاکمیت» را بدهد هیچ لغتی نزدیکتر از همین کلمهٔ «برین» وجود ندارد، ولی با تمام این اوصاف، به کار بردن لغت «حاکم» به‌جای «برین» باعث آشفتگی و گمراهی ذهن می‌شود، زیرا یونانیان قدیم آن تصور ذهنی را که این لغت حساس عصر جدید (یعنی حاکمیت) مبین آن است نداشتند و داعیه ژان بودن[٦٥] دایر براینکه او نخستین نویسنده‌ای بوده که مفهوم عمیق این اصطلاح را درک کرده است، ادعای نابجایی نیست. ولی به‌هر حال بهتر است که بحث در این باره را به‌قسمتی از اندیشه ارسطو (که به‌دنبال این سطور نقل خواهد شد) موکول سازیم.

بالاخره این طور نتیجه گرفتن هم صحیح نیست که ارسطو وضعی را که در این بخش از رساله سیاست از آن دفاع می کند، عیناً به‌همین وضع، بی‌آنکه قید و شرطی ضمیمه‌اش سازد، شخصاً می‌پذیرفت و به کار می‌بست. روشی که او هنگام طرح این موضوع اتخاذ می کند همان روشی است که غالباً در دیگر بخشهای اخلاقی و سیاسی فلسفه‌اش نیز به کار می‌بندد. به‌عبارت دیگر یک رشته عقاید گوناگون و متضاد را که دربارهٔ موضوعی متنازع‌فیه ابراز شده است به‌ترتیب مورد آزمایش و بررسی قرار می‌دهد تا هر میزان از حقیقت را که در هر کدام‌از آنها هست کشف کند، بی‌آنکه در این میان خود را به‌نحوی متعهد سازد که سرانجام یکی از آن عقاید را بی‌قید و شرط بپذیرد.

راجع به‌آن قسمت از اندیشهٔ ارسطو که در تأیید «حسن قضاوت مردمان» ابراز می‌شود شاید نقل گفته مکولی[٦٦] و مقایسه آن با نظر ارسطو در اینجا بیفایده

65. Jean Bodin
66. Macaulay

نباشد. مکولی می‌گوید: کانینگ[۶۷] غالباً می‌گفت، که‌قضاوت مجلس عوام انگلستان (من حیث‌المجموع) از قضاوت داناترین و خوش‌فکرترین اعضای آن (به‌طورمنفرد) بهتر است و من شخصاً بر این عقیده‌ام که کانینگ راست می‌گفت.[۶۸]

چیزی بسیار شبیه به‌این اصل در اندیشهٔ ارسطو وجود دارد که به‌تلویح از آن نظر که رویهمرفته مورد قبول صاحبنظران است مستفاد می‌گردد. اینان عقیده دارند که در تشخیص ارزش حقیقی آثار هنری و ادبی، هیچ‌گونه اظهار نظر ازجانب یک منتقد فردی، هر قدر هم که او مشهور و مشعشع باشد، به‌پای قضاوتی که آیندگان دربارهٔ همان آثار خواهند کرد نمی‌رسد و ارزش تشخیص نسلهای آینده را ندارد. دلیلی که در تأیید این نظر اقامه می‌شود از این قرار است که قضاوت نسلهای آینده نوعی قضاوت دسته‌جمعی است که در آن عدهٔ کثیری از مردمان شرکت دارند. اغلب این عده، اگر به‌چشم نظردهندگان منفرد نگریسته شوند، هرگز به‌پای آن صاحبنظر مشهور اعصار گذشته (که با نویسنده یا سازنده اثر معاصر بوده است) نمی‌رسند به‌این معنی که منفرداً قوه تشخیص و قضاوت هنری او را نمی‌توانند داشته باشند (البته در این مورد روی این فرض پیش می‌رویم که‌قضاوت انفرادی مردمان که پایه قضاوت دسته‌جمعی آنهاست عموماً در یک عصر یا زمانی واحد ابراز نشده، بلکه در ازمنهٔ مختلف بیان گردیده است و در نتیجه آن قضاوت دسته‌جمعی که درباره‌اش صحبت می‌کنیم به‌تدریج در طی زمان از بهم پیوستن عقاید مختلف به‌وجود آمده است. ولی الحاق این شرط صحت مثالی را که برای تشریح نظر خود برگزیده‌ایم مخدوش نمی‌سازد.)

شاید بتوان صحت گفتار ارسطو را با ذکر مثالی ساده‌تر نشان داد. ما همه با روش انتخاب کمیسیونها در دستگاه دموکراسی آشنا هستیم. در برگزیدن این کمیسیونها که مأمور ارائهٔ طریق و تسلیم پیشنهادهای عملی برای اجرای مقاصد مختلف می‌شوند، صحت این عقیده را به‌تلویح می‌پذیریم که «نظر دسته جمعی» اعضای کمیسیون عاقلانه‌تر از نظر عاقلترین اعضای آن می‌باشد. و گرنه در غیر این صورت تشکیل کمیسیون اصلا لزوم پیدا نمی‌کرد و راه بهتر ونافعتر همین بود

۶۷. George Canning (۱۸۲۷-۱۷۷۰) از وزرای خارجه معروف انگلستان در دورهٔ اقتدار ناپلئون در اروپا است. وی دوبار وزیر خارجه شد و در آخر عمر به‌مدت پنج ماه به‌مقام نخست وزیری رسید.ــم.

68. G. O. Trevelyan: *The Life and Letters of Lord Macaulay* (1876), Chapter 4.

که به‌جای کار پر زحمت و پر هزینهٔ تشکیل کمیسیون، مسئله مورد نظر را به قضاوت همان یک تن — عاقلترین عضو کمیسیون— واگذار کنیم.

تفوق قانون[۶۹]

(الف). نیز دراین باره شکی هست که در داخل تشکیلات دولت کدام قدرت باید «قدرت برین» شمرده شود. قدرت عوام‌الناس بی‌چیز (تهیدستان)؟ قدرت ثروتمندان؟ قدرت نیکان؟ قدرت بهترین افراد اجتماع؟ یا قدرت جابری خودکام؟ چنین به‌نظر می‌رسد که انتخاب هر کدام از این پنج منبع قدرت نتایجی ناگوار دربر داشته باشد. مثلا اگر افراد فقیر و بی‌چیز جامعه (تهیدستان) فقط به‌این دلیل که شمارهٔ عددیشان از دیگرطبقات بیشتر است زمامدار گردند و ملک و دارایی توانگران را میان خود تقسیم کنند، آیا نام این عمل را چیزی جز ظلم و بیعدالتی می‌توان گذاشت؟ موافقان جواب خواهند داد: نه بخدا، هیچ ظلمی در این عمل وجود ندارد زیرا آن مرجع برین (که مظهر عدالت است) چنین اراده کرده و چنین خواسته. اما اگر چنین عملی (یعنی تصرف مال و اندوخته دیگران) ظلم نیست پس چیست؟ نیز موقعی که در نخستین مرحله تقسیم غنایم، هر آن مالی که از دست توانگران معدود خارج شده بود میان تهیدستان بسیار تقسیم گردید، آیا این حقیقت آشکار نیست که ادامه چنین وضعی منجر به‌فنا و انهدام دولت خواهد شد.[۷۰] و با این حال، چنانکه می‌دانیم، مفهوم فضیلت منهدم کردن صاحب فضیلت نیست و عدالت نیز لازمه‌اش انهدام دولت نیست. بنابراین آشکار است که قانون ضبط اموال توانگران که نتیجهٔ نهایی‌اش انهدام دولت

۶۹. (الف). رساله سیاست، کتاب سوم، فصل دهم.
(ب). همین رساله، کتاب سوم، فصل یازدهم.
(ج). همین رساله، کتاب سوم، فصل شانزدهم.
(د). همین رساله، کتاب چهارم، فصل چهارم.

۷۰. منظور ارسطو این است که اگر فقیران نسل بعدی‌خواستند از عمل زمامداران گذشتهٔ خود تقلید کنند و اموال ثروتمندان نوپدید را از چنگ آنها بدر آورند، جامعه ناگزیر منقلب و آشفته و منهدم خواهد شد.—م.

است، نمی‌تواند صحیح و عادلانه باشد. زیرا اگر چنین قانونی عادلانه می‌بود در آن صورت تمام اعمال یک جابر خودکام نیز می‌بایست صحیح و عادلانه باشد به‌دلیل اینکه او نیز، اگر درست دقت کنیم، کاری جز این نمی‌کند که با استفاده از آن قدرت برین که در اختیار دارد جان و مال دیگران را به‌زور تصاحب کند، درست به‌همان‌سان که توده مردم مال و مکنت توانگران را به‌زور تصاحب می‌کنند. پس در این صورت آیا آن شکل دیگر حکومت که در آن مشتی توانگر برباقی افرادجامعه حکومت می‌کنند صحیح است؟ و اگر این اقلیت ثروتمند، به‌نحوی مشابه، اموال و دارایی خلق را چاپید، نتیجه و حاصل کار چه‌خواهد شد؟ منظورم این است که آیا چنین کاری عادلانه خواهد بود؟ اگر بگوییم عادلانه است که در آن صورت حالت قبلی را (که در آن اکثریت اموال اقلیت را می‌چاپید) دیگر نمی‌شود غیر عادلانه نامید. ولی به‌هر حال تردید نیست که تمام این چیزها خطا و مظهر ظلم فاحش هستند. پس موقعی که به‌خطا بودن این دو نوع حکومت پی بردیم، آیا باید به حکومت نوع سوم تن دهیم؟ به‌عبارت دیگر، آیا نیکان جامعه مکلفند (و به‌حتم باید) که زمام قدرت را به‌دست گیرند؟ اما در آن صورت هر آن کسی که از دخول به سراپردهٔ قدرت محروم شده باشد به‌تلویح فردی شمرده خواهد شد که دارای خصلت نیکان نیست و شرافتش از این رهگذر لطمه خواهد دید. زیرا که مقامات و مشاغل کشوری چیزی جز یک مشت مناصب افتخار نیستند و اگر بنا باشد که فقط دستهٔ بخصوصی از افراد جامعه همواره در رأس این مناصب قرار گیرند باقی مردم بناچار باید تا آخر عمر از نیل به این‌گونه افتخارات محروم گردند. پس در این صورت، آیا حکومت یک فرد تنها (بهترین فرد جامعه) نمونه حکومت خوب نیست؟ ابداً، زیرا چنین حکومتی حتی از حکومت عده معدود (به‌فرض اینکه اعضای این گروه بهترین افراد و گلهای سرسبد اجتماع باشند) بدتر است و مفهوم تلویحی‌اش چیزی جز این نیست که تمام افراد جامعه (به جز همان یک تن) فاقد شایستگی لازم برای عهده‌دار شدن مناصب مهم کشوری هستند.

برخی‌ها ممکن است بگویند که افتادن زمام قدرت برین کشور به‌دست یک فرد تنها، به‌هر حال بد است زیرا که چنین فردی در معرض تأثیر

تمام آن احساسات تند و طاغی که انسان را به خبط و خطا می کشانند قرار دارد و در نتیجه بهتر است که «قدرت برین» کشور در بطن قانون آن کشور مستقر باشد. اما در صورت اخیر، تکلیف چه خواهد بود اگر خود قانون فقط به‌حفظ منافع تهیدستان یا مشتی از توانگران علاقه‌مند باشد؟ و چنین قانونی چگونه خواهد توانست ما را از مشکلاتی که گریبانگیرمان شده است خلاص سازد؟ به‌هیچ‌وجه. زیرا به‌فرض اینکه زمام قدرت برین در دست قانون باشد باز همین نتایج سوء که در بالا ذکر شد، بروز خواهد کرد.

. . . .

(ب). بحث دربارهٔ سؤال نخست این مطلب را به واضحترین وجهی نشان می‌دهد که قوانین کشور، موقعی که خوب هستند، به‌حق باید برین باشند— و فرمانروا یا فرمانروایان کشور فقط در مواردی بتوانند مقررات جدید وضع کنند که قانون تکلیف مسئله‌ای را به‌دقت تعیین نکرده است و این اشکالی است که دائماً پیش می‌آید، زیرا که یک اصل کلی هرگز نمی‌تواند تمام جزئیات و حالات خاص مربوط به‌آن اصل را در بر گیرد.

. . . .

(ج). در این نقطه از بحث و گفتگو با سؤالی ویژه روبرو می‌شویم و آن مربوط به‌وضع پادشاهی است که مطلقاً طبق ارادهٔ خود عمل می کند. اکنون نوبت اوست که مورد تحقیق و بررسی قرار گیرد. نظامی که آن را اصطلاحاً «سلطنت محدود» — یا پادشاهی طبق قانون— می‌نامند همچنانکه قبلا اشاره کرده‌ام نوع مشخصی از حکومت نیست، زیرا که تحت هر نوع حکومت دیگر— مثلا در دموکراسی یا آریستوکراسی هم— ممکن است سمتی را مادام‌العمر به یک فرمانده نظامی داد یا اینکه زمام قدرت برین را برای ادارهٔ امور کشور به‌دست یک فرد تنها سپرد. حکومتی از این نوع در شهر اپیدامنوس[۷۱] هست و در اوپوس[۷۲] نیز تشکیلاتی مشابه وجود دارد. ولی در شهر اخیر میزان قدرت فرمانروا محدودتر است. سلطنت خودکامه، به مفهوم حکومت و سلطهٔ استبدادی

71. Epidamnus   72. Opus

یک پادشاه[۷۳] بر تمام شهروندان، آن هم در شهری که تمام اعضای آن همانند و همپایه باشند، به‌عقیدهٔ بعضیها مخالف قانون طبیعت است. اینان چنین استدلال می‌کنند که کسانی که طبیعت آنها را یکسان و همانند آفریده است، از حیث حقوق (مدنی) و قدر و قیمت (اجتماعی) نیز باید یکسان باشند و در نتیجه برای ناهمانندان سهمی همانند یا همانندان سهمی ناهمانند در اشغال مناصب دولتی قائل شدن همان اندازه زشت و دور از انصاف است که برای قسمتهای مختلف اعضای بدن غذا و پوشش یکسان تعیین کردن. بنابراین (به‌عقیدهٔ این گروه) میان شهروندان همانند هرکسی باید مدتی فرمانبر و مدتی فرمانروا باشد تا نوبت و فرصت عادلانه به همه برسد.

حال به‌بحث در بارهٔ ضرورت قانون می‌رسیم؛ زیرا که یک نظام تسلسلی لازمه‌اش وجود قانون است. در تأیید این نظر چنین استدلال می‌شود که حکومت قانون بر هر نوع حکومت فردی مرجح است. برمبنای همین اصل، حتی به‌فرض اینکه بهتر باشد که بعضی افراد به‌تنهایی حکومت کنند، باز لازم است که این گونه اشخاص به‌صورت پاسداران و اجرا کنندگان قانون به‌مناصب خود گماشته شوند. زیرا از داشتن حکام و مجریان قانون گزیر نیست. این را همگی اذعان داریم. ولی از آن طرف می‌گویند که زمام قدرت برین را به‌دست یکتن تنها سپردن، موقعی که جمله شهروندان شهر (یا کشور) همانندند، عملی است غیر عادلانه. به‌واقع ما منکر این حقیقت نیستیم که بعضی حالات و موارد خاص وجود دارد که در آنها قانون از تعیین تکلیف مسئله عاجز است. اما در این‌گونه موارد، موقعی که قانون نمی‌تواند مسئله‌ای راحل کند، آیافرد به‌تنهایی می‌تواند؟ جواب داده خواهد شد که نه، ولی از مقاصد عمدهٔ قانون یکی همین است که کارگزاران و صاحبمنصبانی راکه هنگام ضرورت بتوانند از عهدهٔ انجام این وظیفهٔ خطیر برآیند تربیت کند، و انتصاب آنها به‌مقامات مسئول کشور به‌همین منظور صورت می‌گیرد که دربارهٔ موضوعاتی که قانون آنها را مبهم یا مسکوت گذاشته است طبق بهترین تشخیص و قضاوت خود تصمیم بگیرند. از آن گذشته،

۷۳. ترجمه‌گمراه‌کننده است. (بنگرید به قسمتهای بعدی این‌کتاب) این جمله را به این نحو ترجمه‌کنید: «برتری یک حکمران منفرد و خودکام».

اتخاذ این روش به‌آنها اجازه می‌دهد که هر کدام از قوانین موجود را که ناقص بودنش به‌تجربه فاش شده است اصلاح کنند. بنابراین، هر آن کسی که خواستار حکومت قانون است به‌حقیقت این را می‌خواهد که یزدان و خرد به‌تنهایی حکومت کنند. اما آن کسی که خواستار حکومت انسان است یک عنصر حیوانی وارد فن حکومت می‌کند زیرا که امیال و احساسات طاغی انسانی در حکم حیوانات وحشی هستند که فکر فرمانروایان را، حتی موقعی که اینان بهترین افراد جامعه هستند، فاسد و منحرف می‌سازند در حالی که همان امیال و شهوتهای طاغی کوچکترین اثری در قانون ندارند.

. . . .

(د). از بین انواع دموکراسی نخستین نوع آن است که به‌طور دقیق بر پایه مساوات طرح شده است. در یک چنین دموکراسی، قانون می‌گوید که وضع عادلانه همین است که تهیدستان مزیتی بر توانگران نداشته باشند، هیچ کدام بر دیگری سیادت نکنند، بلکه هر دو مساوی (همانند) باشند. زیرا اگر آزادی و مساوات، آنچنانکه بعضیها تصور می‌کنند، عمدتاً در نظام دموکراسی یافتنی باشد، در آن صورت هر دو را، بهتر در محیطی می‌توان به‌دست آورد که همهٔ افراد به‌طور یکسان در کلیهٔ وظایف حکومت سهیم و هنباز باشند. از آنجا که مردم اکثریت را تشکیل می‌دهند و عقیدهٔ اکثریت قاطع است، چنین حکومتی لزوماً باید دموکراسی باشد. پس این نوع حکومت یکی از انواع دموکراسی است. نوعی دیگر از دموکراسی هست که در آن انتخاب مسئولان امور و مجریان قانون، مشروط بداشتن مقداری مال و مکنت است (که میزان آن چندان زیاد نیست) و هر کسی که این میزان مقرر را داشته‌باشد در انجام وظایف حکومت و تصدی مقامات کشوری سهیم می‌شود و به محض اینکه مال و مکنت خود را از دست داد حقوق (مدنی) و مقامش را نیز از دست می‌دهد. نوع دیگر از دموکراسی حکومتی است که در آن تمام شهروندان که مشمول موانع قانونی (از حیث اصل و تبار) نیستند در انجام وظایف حکومت سهیمند ولی قانون «مرجع قدرت برین» است. در نوعی دیگر از دموکراسی، هر کسی، فقط به‌این شرط که شهروند باشد، می‌تواند عهده‌دار مناصب دولتی گردد ولی قانون کمافی-

السابق «مرجع قدرت برین» است. نوع پنجم دموکراسی که از سایر جهات فرقی با انواع ذکر شده ندارد، حکومتی است که در آن زمام قدرت برین به‌جای اینکه در دست قانون باشد، در دست «تودهٔ عوام‌الناس» است که با فرمانها و تصویبنامه‌های خود، قانون را زیر پا می‌گذارند و این وضع همواره در جامعه‌ای پدیدار می‌شود که در آن «عوام‌فریبان» به‌قدرت رسیده‌اند. زیرا در دموکراسیهایی که تابع قانون هستند بالاترین مقامات کشور به‌بهترین شهروندان تفویض و از ورود عوام‌الناس به‌سراپردهٔ قدرت جلوگیری می‌شود. اما در حکومتهایی که قانون «مظهر قدرت برین» نیست عوام‌فریبان از گوشه و کنار سربلند می‌کنند، زیرا در محیطی که قدرت قانون سلب شده است تودهٔ عوام‌الناس (به‌هیئت اجتماع) جای سلطان جابر را می‌گیرند و مثل این است که «جمعی کثیر» به «نیرویی واحد» تبدیل شده‌اند و این نیروی واحد زمام قدرت برین را به دست گرفته است. هومر می‌گوید: هیچ خوب نیست که جمعی کثیر حکمران باشند ولی دیگر این نکته را روشن نمی‌کند که آیا قدرت دسته جمعی مردمان برای حکومت کردن بد است یا قدرت انفرادی‌شان.

به‌هر تقدیر، این دموکراسی که اکنون از حیطهٔ قدرت قانون بدر آمده و عملا تبدیل به‌سلطنت عوام‌الناس شده است، می‌کوشد که قدرت پادشاهی اعمال کند و در نتیجه کم کم تبدیل به‌حکومتی خودکام می‌گردد. در چنین حکومتی چاپلوسان مقربند و دارای شوکت و افتخار. این نوع دموکراسی در مقایسه با انواع دیگر آن، در حکم حکومت شهریاری ستمگر است نسبت به‌دیگر انواع حکومت یکنفری. روح و ریشهٔ هر دو حکومت یکی است و هر دو مثل هم قدرت استبدادی بر شهروندان برجسته اعمال می‌کنند. فراسین دموس‌ها (تودهٔ عوام‌الناس) به احکام و اوامر تورانوس‌ها (فرمانروایان ستمگر) مانند است و در این نوع حکومت دماگوگ‌ها (عوام فریبان) همان قدر و منزلت‌را در دستگاه حکومت دارند که چاپلوسان در دستگاه حکام‌ستمگر. هر دو گروه صاحب قدرتی عظیم هستند. چاپلوسان مقرب درگاه ستمگرانند و نفوذ عوام فریبان در دموکراسیهایی از آن نوع که مشغول شرح دادنش هستیم فوق‌العاده است. دماگوگها با ارجاع هر مسئله به «مجمع خلق» باعث

می‌شوند که فرامین خلق مقررات قانون را زیر پا بگذارد و از آن برتر شمرده شود. و با تشبث به این‌گونه کارهاست که برای خود کسب عظمت می‌کنند زیرا گرچه توده مردم به‌ظاهر زمام قدرت را در دست دارند ولی در عمل رأی همان مردم در اختیار مشتی رهبر عوام فریب است که بر هوش و گوش مردم چیره شده‌اند و بنابراین قدرت حقیقی را هم در دست دارند. از آن گذشته، کسانی که از دست مقامات مسئول شکایت دارند معمولا چنین می‌گویند: بگذارید مردم در بارهٔ عرضحال ما قضاوت کنند، و مردم نیز با کمال مسرت این پیشنهاد را قبول می‌کنند و به‌این ترتیب نفوذو قدرت قانونی مقامات مسئول لطمه می‌بیند. با این نوع دموکراسی روی این دلیل که هیچ‌گونه شباهتی به‌حکومت جمهوری ندارد به حق می‌توان مخالفت کرد، زیرا در جامعه‌ای که قانون قدرت و اعتبارخودرا از دست‌داده‌باشدحکومت جمهوربوجود آمدنی یا بجا ماندنی نیست. لازمهٔ حکومت این است که قانون «مرجع برین» و برتر از همگان شناخته شود. وظیفه اولیای امور در جمهوریها همین است که دربارهٔ جزئیات نظر بدهند و حکم صادر کنند و هر حکومتی که برخلاف این آیین رفتار کند جمهوری نیست. و لذا اگر بنا باشد که دموکراسی را یکی از انواع حقیقی حکومت حساب کنیم، حکومتی که در آن تکلیف تمام کارها و مسائل کشوری با تصویبنامه‌های خلق (فرامین عوام‌الناس) تعیین شود حتی دموکراسی (به‌مفهوم حقیقی این کلمه) هم نیست، چونکه تصویبنامه‌ها فقط می‌توانند تکلیف مسائل جزئی را تعیین کنند.

اندیشه‌ای که در این چهار متن منقول از ارسطو بیان شده است در دستگاه فکری وی اهمیت بنیانی دارد. تفاوت دولتها از همدیگر (به‌عقیدهٔ وی) بستگی به‌این دارد که «قدرت برین» در داخل کشور به‌یک تن، تنی چند، یا به‌جمعی کثیر تفویض شده باشد. اما در نظریهٔ ارسطو شرطی هست که تمام این دولتها (که مرجع برین قدرتند) از مطابقه باآن ناگزیرند: به‌این معنی که هر کدام از آنها باید قدرت تفویض شده را طبق قانون بکاربرد. دارندگان قدرت برین حق ندارند قدرت خود را به‌دلخواه، و بی‌توجه به‌مفاد قانون، به کاراندازند و اگر چنین کردند نتیجهٔ عملشان دگرگون شدن شکل دولت نخواهد بود، به‌این معنی که فرضاً

دولتی فروپایه به‌جای دولت معتبر قبلی به‌وجود آید، بلکه آن سازمانی خواهد بود که اطلاق نام دولت به‌آن اصلا صحیح نیست. نظر ارسطو در این باره (که علی‌السویه به‌زمامدار مستبد یا به‌هیئتی از این گونه زمامداران که در یک نظام اولیگارشی حکومت می‌کنند اطلاق شدنی است) صریح و خالی از ابهام است. او می‌گوید: «باید چنین دموکراسی روی این دلیل که اصلا حکومت نیست مخالفت شده و به‌حق هم مخالفت شده. زیرا در جامعه‌ای که قانون فاقد قدرت باشد حکومت هم وجود ندارد. قانون از هر چیزی باید برتر و والاتر باشد وحق زمامداران کشور برای به‌کار بردن نیروی قضاوت شخصی فقط تا آنجا معتبر است که این نیرو را در تعیین تکلیف جزئیات و خصوصیات قانون به‌کار اندازند، نه اینکه خود قانون را زیر پا بگذارند. و این وضعی است که می‌توان آن را حکومت صحیح جمهوری (مبنی بر منشور اساسی) نامید.»[۷۴]

وضعی را که ارسطو در اینجا برای هیئت حاکمه (در داخل تشکیلات دولت) قائل می‌شود ممکن است با وضع پزشک معالج یک بیمار مقایسه کرد. چنین پزشکی، موقعی که مشغول معالجهٔ بیمار است، خود را به‌یک سلسله مقررات و قواعد حرفه‌ای که لازمهٔ فنش هستند وعدول از آنها جایز نیست پایبند می‌داند. او ممکن است این قواعد را خوب یابد به‌کار بندد و به‌همین دلیل، بسته به‌اینکه خوب یا بد از عهدهٔ انجام وظیفه‌اش که شفا دادن بیمار است برآید، او را پزشکی خوب یا بد خواهند نامید. اما اگر بنا باشد که این پزشک فرضی ما اصول وقواعد فن پزشکی را یکسره زیر پا بگذارد و طبق قواعدی که از خودش درآورده است به معالجهٔ بیماران اشتغال ورزد، به‌عبارت دیگر اگر بنا باشد که در مداوای بیماران هیچ رهنمایی جز فکر عبث و ارادهٔ بلهوس خود نداشته باشد، در آن صورت دیگر نمی‌شود وی را «پزشک بد» نامید، بلکه باید گفت که اصلا استحقاق به‌کار بردن عنوان پزشکی را ندارد و رابطهٔ سابقش با بیماران نیز به‌حق ناپدید می‌گردد. منظورم این است که اگر چنین وضعی حقیقتاً به‌وجود آید طرفین معالجه را دیگر نمی‌شود پزشک و بیمار نامید و آن شخصی که سابقاً پزشک نامیده می‌شد اکنون از حیث مقام حرفه‌ای با دیوانه‌ای که با فرو بردن سوزن در تن یک احمق خود را پزشک بشمارد برابر است، به این معنی که هیچ کدام شایسته داشتن عنوان پزشکی نیستند کمااینکه اطلاق عنوان بیمار به‌موجودی که تحت اوامر چنین

۷۴. بنگرید به قسمتهای پیشین این کتاب.

پزشکی قرار گرفته، همان اندازه هجو و بیمعنی است که تخصیص این نام به‌احمقی که به‌آن دیوانه اجازه د ده است که سوزن را بیجهت در تنش فرو کند.

پس تنها سؤالی که در مورد اشکال دولت ممکن است اقامه شود همین است که: کدام قسمت از اجزاء و تشکیلات دولت تحت قانون آن دولت صلاح است که بر دیگر قسمتها برتری داشته باشد. و گرنه دربارهٔ اصل موضوع (که هیچ قدرتی در داخل دولت نباید از قانون برتر باشد) جای چون و چرا نیست، چونکه یک چنین برتری با روح و سرشت دولت ناسازگار است.

تعریف حاکمیت (در قاموس سیاسی عصر جدید) این است: تفوق بر قانون. و لذا (طبق اندیشهٔ ارسطو دربارهٔ دولت) وجود یک هیئت حاکم یا ارادهٔ حاکم به‌کلی غیر قابل تصور است زیرا به‌قدرتی، یا اراده‌ای، اجازه دادن که مافوق قانون قرار گیرد، مفهومش نابود کردن قانون است، در حالی که وجود قانون (طبق نظر ارسطو) برای جامعهٔ سیاسی اهمیت حیاتی دارد. ممکن است همین مطلب را به‌نحوی دیگر بیان کرد و گفت که در عالم اندیشه ارسطو خود قانون حاکم است ولی معنی این حرف باز همان خواهد بود که هیچ قدرتی برتر از قانون (و حاکم بر قانون) وجود ندارد.

دربارهٔ موضوع حاکمیت، کما اینکه دربارهٔ خیلی چیزهای دیگر، باز افلاطون است، و نه ارسطو، که هستهٔ افکار جدید را دربر دارد. افلاطون است که می‌گوید:[۷۵] «داشتن معرفت علمی صاحبش را مافوق قانون قرار می‌دهد به‌نحوی که اگر انسان اصولی را که مبنا و زمینهٔ قانون است به‌خوبی درک کند عقیده‌اش بر تمام قانونهای نبشته که محتوی آن اصول است برتری خواهد داشت.»[۷۶] در یکی از مهمترین قسمتهای رسالهٔ جمهور، افلاطون اظهار می‌دارد که برای بقای دولت وجود یک عده مردان استثنائی در داخل آن دولت لازم است که همگی دارای قدرت استنباط علمی باشند و اصولی را که زیر بنای قوانین هستند به‌خوبی درک کنند. متن کلام او این است: «ای گلاکون، در این شهری که ما دربارهٔ نظام آتی آن بحث می‌کنیم وجود طبقه‌ای که اعضای آن از نیروی تعمق و درون‌بینی

۷۵. بنگرید به قسمتهای پیشین این کتاب.

۷۶. جایی در رسالهٔ سیاست هست (کتاب سوم، بند سیزدهم) که در آن چنین به نظر می‌رسد که ارسطو نظریه‌ای مشابه با آن افلاطون را بیان می‌کند. ولی من این قسمت از نوشتهٔ ارسطو را به‌عنوان یک اظهار نظر مجزا که مورد تأیید اندیشهٔ کلی وی نیست نادیده گرفته‌ام.

بهره‌مند باشند لازم است تا بتوانند اصولی را که راهنمای قانونگذار در حین وضع قوانین است درک کنند.»[۷۷] به‌عبارت دیگر، لازم است که در داخل تشکیلات هر دولت گروهی از مردان برجسته باشند که قطع‌نظر ازاجرای قانون (که‌مسئولیت هر حکومتی است) قدرت ابتکار قوانین را نیز داشته باشند. چنین گروهی نه‌تنها نفوذ و قدرت خود را از قانون نمی‌گیرند بلکه به‌همان قانون قدرت و نفوذ نیز می‌بخشند.

به‌این ترتیب اشتباه نخواهد بود اگر بگوییم که افلاطون در عباراتی که هم اکنون نقل شدند فرمانروایان برگزیدهٔ خود را به‌حکمرانان مطلق تبدیل می‌کند. مع‌الوصف، اندیشهٔ حاکمیت وی با اندیشهٔ حاکمیت عصر جدید یکسان نیست. درست است که حکمرانان مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون مافوق قوانین هستند ولی چنین فرضی ابداً درکار نیست که آنها این قانونها را آفریده باشند. برتری آنها ناشی ازعلم و معرفتی است که دارند— علم و معرفتی که به‌کمک آن می‌توانند یک رشته اصول جاوید و ابدی را که قانونهای خوب باید با آنها منطبق وسازگار باشد درک کنند. اینان تا آنجا برتر از قوانین هستند که خود نیز اصول حاکم‌برآن قوانین را قبول‌دارند و اگر بخواهیم عمق مطلب را بیان کنیم باید گفت که قدرت قانونهایی که به‌وسیلهٔ این گروه پاسدار وضع می‌شود به‌هیچ وجه ناشی از خود آنها (به‌عنوان قانونگذار) نیست بلکه از اصولی مشتق می‌شود که وجود خارجی دارند و بودن یا نبودنشان ارتباطی به‌وجود قانونگذار ندارد.

در اندیشهٔ سیاسی یونان باستان جایی برای اصل حاکمیت (به‌مفهوم معاصر آن) وجود ندارد. در قاموس سیاسی عصر جدید حکمران مطلق[۷۸] به کسی می‌گویند که حق وضع و ابتکار هر نوع قانونی را دارد و آنها را به‌صرف ارادهٔ خود خلق یا لغو می‌کند. اندیشهٔ حاکمیت معاصر براین فرض بنیانی استوار است که به چنین کسی (یعنی به‌حکمران مطلق) این حق و اختیار تفویض شده است که به‌تمام نیات و خواسته‌های خود جامه قانون بپوشاند و هر چیزی را که اراده کرد، به صورت قانون عملی سازد. و این همان «قدرت و صلاحیت برین» است که توماس‌ـ هابز آن را متعلق به‌حکمرانی واحد یا مجلسی واحد می‌داند در حالی که روسو آن را به‌ملت که درنظرش حکمران حقیقی است تخصیص می‌دهد.

۷۷. جمهور، کتاب ششم، بند ۴۹۷ (که در صفحات پیشین نقل‌شده است).
78. Sovereign

کشورگشایی وجستن فراخنای ارضی تا چه حد باید هدف سیاستمدار باشد[۷۹]

برخی دیگر براین عقیده‌اند که تنها حکومت استبدادی است که با خوشبختی اتباع سازگار است. به‌واقع هدف کامل قانون و تشکیلات حکومتی در بعضی از دولتها این است که حکمرانان خود را برای به کار بردن قدرت استبدادی نسبت به همسایگان مجهز سازند و گرچه وضع قوانین در بیشتر شهرها (وکشورها) به‌طورکلی خراب و آشفته است ولی به هر حال هدف جمله آنها، اگر به‌واقع هدفی داشته باشند، چیزی جز حفظ قدرت نیست. مثلا در اسپارتا و جزیرهٔ کرت تمام برنامه‌های آموزشی و قسمت عمدهٔ قوانین مملکتی به‌قصد آماده کردن وترغیب شهروندان به‌جنگ، طرح و وضع شده است و در بین کلیه مللی که قادر به‌ارضاء حس جاه‌طلبی خود هستند، قدرت نظامی مورد احترام است و این وضعی است که من‌باب مثال میان سگزیها و ایرانیها و طراسیها و چلتیها وجود دارد. میان برخی‌ملتها حتی قوانینی هست که به‌برانگیختن و تشویق فضایل جنگی در شهروندان متمایل است و این وضعی است که درکارتاژ وجود دارد. در آنجا، چنانکه به‌ما می‌گویند، این افتخار مشروط به‌شهروندان عطا می‌شود که به‌شماره دفعاتی که در جنگها شرکت کرده‌اند بازوبند ببندند. مقدونیها زمانی قانونی داشتند که به موجب آن هرکدام از اتباع کشور که در تمام مدت عمرش یکی از دشمنان کشور را به‌خاک هلاک نیفکنده بود می‌بایست چیزی شبیه به‌افسار دورگردنش ببندد. و میان سگزیها هر آن کسی که به‌قتل دشمن کامیاب نشده بود حق نداشت در پاره‌ای از جشنهای ویژه از آن پیالهٔ مخصوص جنگاوران که بـه‌دست ساقیان زیبارخ دور مجلس می‌گشت شراب بنوشد و میان ایبریها که ملتی سلحشور وجنگجو هستند شمارهٔ دشمنانی که بـه دست هر جنگاور کشته شده بود از روی قبه‌هایی که پس از مرگ وی بر دور قبرش نصب می‌کردند قابل محاسبه بود. در میان سایر ملتها نیز از این‌گونه آداب و سنن که بعضی به‌موجب قانون و برخی به‌موجب عادات و رسوم به‌وجود آمده‌اند فراوان می‌شود یافت.

۷۹. رساله سیاست، کتاب هفتم، فصول دوم و چهاردهم.

مع‌الوصف، در نظر پژوهنده‌ای که ژرف‌اندیش است این موضوع باید خیلی عجیب جلوه کند که در دنیا سیاستمدارانی هستند که فکرشان دائماً به‌طرح نقشه‌ها و ایجاد وسایل مختلف مشغول است تا خاک اقوام دیگر را (اعم از اینکه اینان بخواهند یا نخواهند) تحت تسلط خود در بیاورند و بر مردمانش اجحاف و ستمگری روا دارند. این گونه مردان ژرف‌اندیش از خود می‌پرسند: چگونه ممکن است سیاستمدار یا قانونگذار چیزی را که حتی قانونی نیست شغل و پیشهٔ رسمی خود قرار دهد؟ زیرا حکومتی که در آن عدالت ملحوظ نمی‌شود بیگمان غیر قانونی است و تصور وضعی که در آن قدرت هست ولی از حق و حقانیت خبری نیست چندان دشوار نیست. در هیچ یک از رشته‌های دیگرعلوم یا فنون وضعی شبیه به این وضع دیده نمی‌شود. مثلا کسی از پزشک انتظار ندارد که دستورهای خود را به‌زور بر بیمارانش تحمیل کند یا فرضاً از ناخدای کشتی چنین انتظاری نمی‌رود که برمسافران سفینه‌اش جور و تحکم روا دارد. مع‌الوصف، خیلیها چنین فکر می‌کنند که «حکومت استبدادی» هنر است و کسی که به‌آن اشتغال دارد سیاستمدار. و عجیبتر اینکه مردم چیزهایی را که هیچ وقت به‌خود روا نمی‌دارند و اعمالی را که اگر دربارهٔ خودشان اجرا شود آن را ظلمی فاحش می‌پندارند، همهٔ این چیزها را، بی‌هیچ گونه شرم و اکراه، دربارهٔ دیگران روا می‌شمارند. این گونه مردمان تا جایی که پای مصالح خودشان درکار است همیشه طالب حق و عدالتند ولی در جایی که پای مصالح دیگران درکار است هیچ‌گونه اهمیتی به‌این چیزها (حق و عدالت) قائل نیستند. چنین رفتاری برخلاف عقل است مگر هنگامی که یکی از طرفین بندهٔ مادر زاد و طرف دیگر سرور مادرزاد باشد که در آن صورت طرفی که برای سروری آفریده شده است حق تحکم و فرمانروایی پیدا می‌کند اما نه به این معنی که بر جمله هموطنان و شهروندان همطرازش تسلط یابد، بلکه به‌این معنی که فقط بر آن گروه که بندهٔ مادرزادند و برای قبول تحکم آفریده شده‌اند حکومت نماید. این وضع را با تشبیهی می‌توان روشن کرد: ما حق نداریم انسان را برای خوردن گوشتش یا برای استفاده از خدماتش شکار کنیم ولی می‌توانیم حیواناتی را که گوشتشان خوردنی است یا برای ذبح

شدن در معبد خدایان لازمند صید کنیم و بیگمان ممکن است شهری وجود داشته باشد که در عین انزوا و نداشتن پیوستگی با شهرهای دیگر، سعادتمند باشد که در آن صورت ناچار باید این نتیجه را قبول کنیم که کارهای چنین شهری به خوبی اداره می‌شود و گرنه مردمانش سعادتمند نمی‌بودند (زیرا کاملا امکان دارد که در چنین شهری که در حال انزواست کارها به‌خوبی تنظیم شده باشد و خود شهر نیز دارای قوانین خوب باشد). ولی آتیهٔ چنین شهری را هرگز نباید روی این فکر استوار کرد که چون قوی شد بر همسایگان بتازد و سرزمینهای آنها را فتح کند. این گونه نقشه‌ها و برنامه‌ها باید به کلی دور ریخته شود. از اینجاست که آشکارا می‌بینیم که مشاغل جنگی (با وصف اینکه باید محترم شمرده شود) عالیترین هدف کوششهای انسانی نیست و فقط وسیله‌ای است برای نیل به‌آن هدف. و قانونگذار خوب باید سؤال کند که دولتها، نژادها، ملتها، و جوامع انسانی، چگونه و از چه راهی ممکن است در خلق کردن یک زندگی خوب و ایجاد سعادتی که تحصیلش مقدور است با هم تشریک مساعی کنند.

. . . .

از اینها گذشته، سرتاسر زندگانی انسان به‌دو قسمت تقسیم می‌شود: عمل در مقابل فراغت و جنگ در مقابل صلح. و از میان اعمال انسانی نیز برخی از آنها به‌سوی هدفهای لازم و سودمند و برخی به‌سوی هدفهای شریف و فخرآفرین متمایلند. و هر نوع اولویتی که به‌یکی از این دو دسته اعمال انسانی (در قبال دستهٔ دیگر) داده شود ناگزیر به به‌آن اولویتی که برای بخشی از اعمال روح در قبال بخش دیگر آن داده شده است شباهت خواهد داشت. برای تأمین صلح ناگزیر باید جنگ کرد و برای تحصیل هدفهای شریف و باشکوه ناچار باید به کارهای سودمند پرداخت. و سیاستمدار در همان حال که چهار چوب قانون را می‌سازد به‌تمام این نکات باید توجه داشته باشد. او باید قسمتهای جداگانهٔ روح و وظایف اختصاصی هرکدام از آنها را در نظر بگیرد و هدف نهایی قانون را هرگز از چشم دور ندارد. نیز بر اوست که فرق میان زندگانی انسانها و اختلاف اعمال آنها را همیشه به‌خاطر داشته باشد. درست است که مردم باید توانایی رفتن به‌جنگ و اشتغال

به‌اعمال لازم زندگی را داشته باشند ولی فراغت و صلح از کار کردن و جنگیدن بهتر است. مردم باید آنچه را که ضرور و به‌واقع مفید است انجام دهند ولی چیزی که شرافتمندانه است بهتر است. کودکان و دیگر اعضای اجتماع، در هر سنی که باشند، باید روی این اصول تربیت شوند. در صورتی که حتی یونانیان این عصر که به‌داشتن بهترین‌نوع حکومت و بهترین قانونگذاران مشهورند— قانونگذارانی که قانونهای اساسی شهرهای مختلف یونان را نوشته‌اند— اینان نیز به‌نظر نمی‌رسند که وظایف حکومت را با توجه به‌بهترین هدفها تعیین کرده و قانونها و آموزشهایی که هدفش کسب فضیلت باشد به آنها داده باشند. به عکس، کسانی که آن قانونها را نوشته‌اند چنانکه محصول کارشان نشان می‌دهد مردانی عامی و بی‌فرهنگ بوده‌اند که فکر خود را بیشتر روی هدفهایی که امکان نفع در آنها بیشتر بوده است متمرکز ساخته و از مقاصد شریف و فخرآفرین چشم پوشیده‌اند.

بسیاری از نویسندگان جدیدنیز با نظری مشابه به این قضیه نگریسته‌اند. اینان از طرز حکومت و محتوای قانون اساسی اسپارتیها تمجید می‌کنند و قانونگذار آنها را به‌دلیل اینکه جنگ و کشورگشایی را تنها هدف خود قرار داده است می‌ستایند، در صورتی که نظر وی را با دلیل‌وبرهان می‌شود باطل کرد و به‌واقع مدتهاست که این نظر در پرتو وقایع عینی باطل شده است، زیرا بیشتر مردم که میل به‌ایجاد امپراتوری دارند منظورشان از این عمل جمع‌آوری گنج باد آورده است و تیبرون و سایر نویسندگان همکلام وی که دربارهٔ قانون اساسی اسپارتیها مطالبی نوشته و قانونگذار آنها را ستوده‌اند قضاوتشان بیگمان مبنی بر این‌دلیل بوده است که اسپارتیها از آنجا که به‌موجب این قانون همیشه برای روبرو شدن با خطر آمادگی داشتند، در طی زمان قدرتی بس بزرگ به دست آوردند. اما اکنون که امپراتوری آنها از بین رفته است بیگمان دیگر قومی خوشبخت نیستند و قانونگذارشان نیز در نوشتن آن گونه قوانین جنگ آفرین اشتباه می‌کرده است. سرنوشت این بدبختان چقدر هجو و بیمعنی بوده که در تمام مدتی که سرگرم اطاعت از آن قانونگذار بوده‌اند و کسی مخل کارشان نبوده، بهترین سالهای عمر خود را از دست داده‌اند!

نیز نباید هر شهری را فقط به‌این دلیل که دارای قوانینی است که شهروندان را برای تسخیر خاک همسایگان و استیلا بر جان و مال آنان تربیت می‌کند، شهری سعادتمند شمرد و قانونگذارش را مستحق ستایش دانست. در این کار زیانی بس عظیم هست زیرا اگر این اصل پذیرفته شود که هر دولت قوی حق دارد بر همسایگان خود بتازد و زمام امور آنها را به‌زور قبضه کند، در آن صورت، به‌موجب اصلی همانند، هر شهروندی که در کشور خود کسب قدرت کرد باید مجاز باشد که زمام حکمرانی را از دست مقامات قانونی شهر برباید. و این اتهامی است که اسپارتیها بر ضد پادشاه خود پوزانیاس اقامه می‌کنند، گرچه باید گفت که وی در آن تاریخ از افتخاراتی بس بزرگ برخوردار بود و احتیاج به‌این گونه کارها نداشت.

اصل یا قانونی که هدفش استیلای جبری‌بر دیگران باشدنه‌سیاستمدارانه است، نه سودمند، و نه‌حق. زیرا مصالح افراد و دولتها از هم جدا نیست و هر چه برای آنان خوب باشد برای اینان نیز خوب است و اینها همان چیزهایی هستند که قانونگذار باید در ذهن شهروندان رسوخ دهد. نیز نباید فنون جنگ‌را از این نظر به‌مردم یاد داد که خاک دیگران را اشغال کنند و افرادی را که سزاوار بندگی نیستند به‌پایگاه بندگان تنزل دهند. ولی در درجهٔ اول باید مواظب باشند که خود بنده و مملوک دیگران نگردند و در ثانی اگر قصد جهانگشایی دارند نیتشان از این عمل تأمین خیر و مصلحت کسانی باشد که خاک آنها را به کشور خود ملحق می‌سازند نه‌اینکه جهانگشایی را فقط وسیله‌ای برای اعمال زور و تحکم بردیگران قرار دهند. در درجهٔ سوم باید مواظب باشند که سروری آنها فقط به‌آن دسته از مردمان که استحقاق بندگی دارند تحمیل شود. حقایق عینی، توأم بادلایل صحیح، این نکته را ثابت می‌کند که قانونگذار باید تمام وظایف نظامی و غیرنظامی اتباع کشوررا باتوجه به‌این دو هدف اساسی—که تأمین صلح و فراغت برای آنهاست— تعیین کند، زیرا اغلب دولتهای جنگاور (نظامی) فقط تا موقعی از امنیت و آسودگی بهرمندند که به جنگ اشتغال دارند و همین قدر که به‌مقصد جهانگشایی خود نایل شدند و جنگ تمام شد سقوط می‌کنند و از این حیث نظیر شمشیرها و آهنهای استعمال نشده

هستند که دردوران صلح و آرامش معمولا زنگار می‌گیرند و خاصیت حقیقی خود را از دست می‌دهند. و برای ایجاد این وضع کسی جز قانونگذار مستحق ملامت نیست زیرا اوست که از وظیفهٔ اصلی خود غفلت کرده وهرگز به‌اتباع کشور یاد نداده است که چگونه می‌توان در محیط صلح و آرامش به‌زندگی ادامه داد.

شرایط مادی بهترین شهر — بهترین فراخنا و مناسبترین جمعیت برای چنین شهر[۸۰]

در ضمن مطالبی که تا به‌حال گفته شده است من دربارهٔ اشکال مختلف حکومت بحث کرده‌ام و در آنچه بجا مانده اولین نکته‌ای که باید بررسی شود اوضاع و شرایط یک دولت کمال مطلوب است به‌این معنی که این اوضاع و شرایط چه‌باید باشند. زیرا حقیقتی است آشکار که چنین دولتی بی‌داشتن وسایل ضرور زندگی نمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین در مقدمهٔ این بحث ناچارم‌بسیاری از شرایط خیالی را (به‌شرطی که هیچ کدام از این شرایط غیر ممکن نباشند) تحقق یافته فرض کنم تا اخذ نتیجه مطلوب آسان گردد. در دولت مورد نظر ما (دولت کمال مطلوب) عده‌ای شهروند وجود خواهند داشت و این عده به‌کشوری که بتوانند در آن زندگی کنند و چیزهایی دیگر از این قبیل نیازمند خواهند بود. وهمچنانکه بافنده یا کشتی‌ساز یا هرپیشه‌ور دیگر، از داشتن مواد و مصالحی که متناسب با حرفه‌اش باشد ناگزیر است (و به‌نسبتی که این مصالح بهتر تهیه شوند نتیجه کار آن پیشه‌ور عالیتر خواهد بود) به‌همین ترتیب سیاستمداران و قانونگذاران نیز به موادی که با شغلشان متناسب است احتیاج دارند و باید آنها را داشته باشند.

در رأس موادی که سیاستمدار (برای ساختن دولت) لازم دارد، جمعیت قرار دارد. او در درجهٔ اول به‌بررسی خصال و شمارهٔ شهروندانی که قرار

۸۰. رساله سیاست، کتاب هفتم، فصل ۴.

است در کشور مورد نظر زندگی کنند خواهد پرداخت و سپس خصلت و فراخنای خود کشور را تعیین خواهد کرد. خیلیها براین عقیده‌اند که سعادت دولت به‌فراخنای ارضی آن بستگی دارد و در نتیجه کشوری را که وسیع و فراخ مرز است خوشبخت می‌شمارند. ولی حتی به‌فرض اینکه نظر این قبیل اشخاص صحیح باشد، تصورشان از این مطلب که اصلا دولت بزرگ یا کوچک چیست غلط است، زیرا این عده دربارهٔ عظمت هر شهر از روی شمارهٔ ساکنان آن قضاوت می‌کنند، در صورتی که ملاک صحیح در این موردقدرت شهر است و نه جمعیت آن. شهرها نیز مانند افراد وظایفی دارند که باید انجام دهند و هرشهری که برای ایفای وظیفه‌اش مجهزتر باشد عظیمتر خوانده می‌شود. صفت «عظمت» در این مورد به همان مفهوم به‌کار می‌رود که در وصف عظمت بقراط. مردم وقتی می‌گویند که بقراط از فلان شخص بزرگتر است منظورشان مقایسهٔ مقام بقراط (به‌عنوان یک پزشک) با پایگاه حرفه‌ای آن شخص است وگرنه هیچ بعید نیست که قد طرف بلندتر و وزنش هم بیشتر از آن بقراط باشد. حتی اگر عظمت شهرها و کشورها را طبق معیار جمعیت بسنجیم، باز نباید هرکسی را در طومار این جمعیت جا داد زیرا که در تمام شهرها همیشه انبوهی از بندگان اجنبیان مقیم، و بیگانگان یافت می‌شوند که همگی جزء جمعیت شهر هستند ولی هیچ کدام شهروند محسوب نمی‌شوند، پس موقعی که می‌خواهیم جمعیت شهری را حساب کنیم همهٔ این اشخاص را باید کنار بگذاریم و فقط کسانی را که اعضا (یعنی اتباع) رسمی کشور هستند و بخش مهمی از آن را تشکیل می‌دهند به‌شمار آوریم. کثرت شمارهٔ این افراد برهانی برعظمت شهر است اما شهری که عدهٔ زیادی پیشه‌ور و افزارمند تربیت می‌کند ولی شمارهٔ سربازان و جنگاورانش (در مقایسه با آنها) کم است، چنین شهری را نمی‌توان بزرگ (به مفهوم دارندهٔ عظمت) نامید زیرا شهر پر عظمت غیر از شهر پر جمعیت است و این دو را نباید با هم اشتباه کرد.

از آن گذشته، تجربه نشان می‌دهد که اداره کردن یک شهر پر جمعیت (طبق اصول و معیارهای خوب) به ندرت میسر است زیرا شهرهایی که به‌داشتن حکومت خوب مشهورند همگی جمعیتی محدود دارند. ممکن

است در این باره از روی منطق و برهان نیز استدلال کرد ولی نتیجه همین خواهد بود. زیرا قانون چیزی جز نظم نیست و قانون خوب عبارت از نظم خوب است. اما می‌دانیم که تودهای بسیار بزرگ از مردمان هرگز نمی‌تواند منظم باشد. پذیراندن نظم به‌جمعیتی نامحدود فقط از دست نیرویی یزدانی (نیرویی از آن نوع که گردون گردان را در حال نظم نگهداشته) ساخته است. زیبایی هر چیز در شماره و عظمت آن چیز تحقق می‌یابد و دولتی که نظم و عظمت را یکجا تأمین کند بیگمان زیباترین دولتهاست. در مورد فراخنای ارضی کشورها نیز حدی هست همچنانکه نظیر این حد در گیاهان، جانوران، و ابزارهای عمل نیز وجود دارد، زیرا هر کدام از اعضای این سه‌دسته که شمردیم فقط تا حد معینی قادر به‌حفظ ماهیت و خواص اصلی خود هست و از آن حد که گذشت (یعنی بیش از اندازه بزرگ یا کوچک شد) سرشت و ماهیت خود را از دست می‌دهد و چه‌بسا که به کلی ضایع و خراب شود. من‌باب‌مثال، کشتیی را که فقط یک گز طول داشته باشد اصلا نمی‌توان کشتی نامید اما در مقابل کشتی دیگری هم که ربع فرسخ طول داشته باشد باز کشتی (به‌مفهوم حقیقی این کلمه) نیست. در عین حال ممکن است سفینه‌ای با ظرفیت ناماًلوف (یعنی با وسعتی خیلی زیاد یا خیلی کم) وجود داشته باشد که نام کشتی را کماکان بشود به‌آن اطلاق کرد ولی برای دریا نوردی خوب نباشد. وضع دولت نیز (از حیث کمی یا زیادی جمعیت) شبیه وضع کشتی است. موقعی که جمعیتش خیلی کم است قادر به‌رفع حوایج داخلی نیست (درحالی که دولت بنا به‌تعریف جامعه‌ای است بی‌نیاز). اما ازآن طرف، موقعی که جمعیتش زیاد است گرچه در این حالت قادر به‌رفع کلیهٔ نیازهای بدوی زندگی است (کما اینکه هر ملتی ممکن است چنین باشد) ولی دیگر دولت به‌مفهوم حقیقی این کلمه نیست.[۸۱] زیرا برقرار کردن حکومت قانونی در چنین کشوری از عهدهٔ کارگزاران خارج است. آخر چه کسی می‌تواند فرماندهی یا سپهسالاری یک چنین تودهٔ عظیم را به‌عهده گیرد، یا کدام شهروندی است که بتواند جارچی چنین اردویی گردد مگر اینکه نعره‌ای به‌قدرت

۸۱. دقت کنید: ارسطو در ضمن این جمله اعتقاد خود را که ملتی نمی‌تواند دولت باشد به‌صراحت اعلام می‌دارد.

نعرهٔ استنتور داشته باشد.[۸۲]

به‌این ترتیب وجود دولت از لحظه‌ای شروع می‌شود که جمعیتی کافی که تأمین یک زندگی خوب در جامعه سیاسی از دستشان ساخته است دور هم جمع شوند. به‌واقع اگر میزان جمعیت، اندکی هم از این حد بگذرد ضرر ندارد و ممکن است باعث فزونی عظمت دولت گردد. ولی چنانکه هم اکنون گفتم افزایش جمعیت سرانجام باید در حدی متوقف گردد و تعیین این حد (به کمک تجربه) کاری است آسان. زیرا فرمانروایان و اتباع کشور هر دو وظایفی دارند که باید انجام دهند و وظایف ویژهٔ یک حکمران عبارت از فرمان دادن و قضاوت کردن است. اما اگر بناست که شهروندان یک دولت به‌خوبی از عهدهٔ قضاوت برآیند و مناصب حساس کشور را از روی استحقاق و بیغرضی میان شایستگان تقسیم کنند، در آن صورت لازم است که همگی از روحیات وخصایل همدیگر آگاه باشند و هر آنجا که این آگاهی مقدور نیست انتخاب شهروندان برای تصدی مقامات کشوری و تصمیمات صادرشده ازدادگاه‌ها هر دو اشتباه خواهد بود. منظورم این است که هر آنجا که میزان جمعیت خیلی زیاد باشد این گونه تصمیمات مهم از روی هوی وهوس یا به‌حسب تصادف گرفته خواهد شد، در صورتی که قاعدتاً چنین وضعی هرگز نباید پیش بیاید.

بعلاوه، در شهری که جمعیت آن ازحد لازم بیشتر باشد خارجیان و اجنبیان مقیم شهر به‌سهولت از حقوق و مزایای مدنی شهروندان برخوردار خواهند شد بی‌آنکه کسی از حقیقت مطلب آگاه گردد. در چنین شهری که بیشتر ساکنانش همدیگر را نمی‌شناسند، چه کسی شأن و هویت حقیقی این قبیل اشخاص را کشف خواهد کرد؟ از این قرار، بهترین حد نصاب برای جمعیت یک کشور عبارت از بزرگترین شمارهٔ عددی است که برای تأمین مقاصد زندگی لازم است ولی این شماره نباید ازحدی بگذرد که شهروندان را نسبت به‌هم بیگانه و ناآشنا سازد. سخن دربارهٔ فراخنای کشور کافی است.

۸۲. Stentor، استنتور نام جارچی مشهور یونانی درنبرد تروا است که معروف است نعره‌ای به قوت نعرهٔ پنجاه نفر داشت.ـم.

دنبالهٔ این قسمت بحثی است شبیه به‌بحث قبلی دربارهٔ بهترین فراخنای ارضی، بهترین موقعیت جغرافیایی، و نیز در بارهٔ خواص طبیعی که بودنش درقومی پسندیده است.

فراغت[۸۳]

(الف) مردم به‌طور کلی چنین‌فکر می‌کنند که در انتخاب مجریان قانون (مراجع دولتی و قضایی) تنها شایستگی آنها را نباید ملاک تشخیص قرار داد، بلکه ثروتشان را نیز باید در نظر گرفت. دلیلشان این است که افراد بی‌بضاعت به‌خوبی از عهدهٔ ادارهٔ امور بر نمی‌آیند زیرا که فراغت در اختیارشان نیست.
(ب) این موضوع به‌طور کلی مورد تصدیق است که در یک دولت خوش نظام (دولتی که کارهایش به‌خوبی اداره می‌شود) شهروندان باید فراغت داشته باشند و مجبور نباشند که برای تأمین مایحتاج روزانهٔ خود کار کنند.
(ج) اعمال فضیلت از دست کارگر و افزارمند ساخته نیست زیرا هیچ کدام فراغت ندارد.
(د) هدف قانونگذار از تمام اقدامات نظامی و غیر نظامیش، باید تأمین صلح و فراغت برای شهروندان باشد.
(ه) از آنجا که هدف افراد و دولتها یکی است هدف بهترین انسان

۸۳. مطالب نقل شده تحت این عنوان از قسمتهای مختلف رساله‌های سیاست و اخلاق ارسطو به‌ترتیب زیر اقتباس شده‌اند: .
(الف). سیاست، کتاب دوم، فصل یازدهم.
(ب). سیاست، کتاب دوم، فصل نهم.
(ج). سیاست، کتاب سوم، فصل پنجم.
(د). سیاست، کتاب هفتم، فصل چهاردهم.
(ه). سیاست، کتاب هفتم، فصل پانزدهم.
(و). سیاست، کتاب هشتم، فصل سوم.
(ز). اخلاق، کتاب دهم، فصل ششم.

و بهترین حکومت هم باید یکی باشد. از این مقدمه آشکار است که وجود فراغت برای هر دوی آنها ضرورت حتمی دارد زیرا که صلح، چنانکه بارها تکرار کرده‌ایم، هدف نهایی جنگ است و فراغت هدف نهایی کار و زحمت. اما فکر انسانی نه‌تنها در نتیجهٔ فضایلی که در محیط فراغت به‌کار می‌افتند بلکه نیز به‌کمک برخی از فضایل دیگر که برای کارکردن مفیدند رشد می‌یابد، زیرا انسان پیش از آنکه از فراغت برخوردار شود بسیاری از حوایج زندگانیش باید تأمین گردد. شهرها نیز چنین حالتی دارند و پیش از آنکه شهری به‌فراغت نایل گردد باید معتدل و شجاع و قادر به‌تحمل سختیها باشد، زیرا همچنانکه ضرب‌المثلی به‌حق می‌گوید: «برای بندگان فراغتی نیست» و آنهایی که نمی‌توانند مردانه با خطر روبرو گردند محکوم به‌بندگی هر مهاجمی هستند. برای پیشرفت کار، شهامت وطاقت؛ برای بهره‌مندی از فراغت، فلسفه؛ و برای هر دوی اینها اعتدال و عدالت لازم است. و همهٔ این چیزها که نام بردم مخصوصاً در زمان صلح لازمترند، زیرا جنگ مردمان را مجبور می‌کند که عادل و معتدل باشند در صورتی که خوشبختی و فراغت که ثمرهٔ ایام صلح است انسان را گستاخ و مستعد بی‌احترامی نسبت به‌دیگران می‌سازد.

(و) دربارهٔ فن موسیقی ممکن است تردیدی پیش آید. در زمان خود ما بیشتر مردم موسیقی را[۸۴] به قصد تفریح و تمتع سمعی یاد می‌گیرند، درصورتی که‌در زمان قدیم فرا گرفتن‌موسیقی قسمتی از برنامهٔ‌آموزش‌شهروندان را تشکیل می‌داد. چونکه اقتضای خود طبیعت این است که ما نه تنها به‌خوبی از عهدهٔ کار و فعالیت برآییم بلکه بتوانیم از فراغتمان نیز به‌خوبی استفاده کنیم زیرا (و این نکته‌ای است که ناچارم تکرار کنم) نخستین اصل و نخستین منظور در هر عمل، تحصیل فراغت‌است. درست است که انسان به هر دوی اینها (کار و فراغت) نیاز دارد ولی فراغت از کارکردن بهتر است یعنی هدف کارکردن به‌واقع چیزی جز تحصیل فراغت نیست. بنابراین، جواب دادن به‌این سؤال که: انسان وقت فراغت خود را چگونه باید صرف کند؟ لازم است. بدیهی است که

۸۴. موسیقی در نظر ارسطو دارای همان معنی و شامل همان قلمرو وسیع است که در نظر افلاطون بود. (بنگرید به قسمتهای پیشین این کتاب).

این وقت نباید صرف تفریح و خوشگذرانی گردد چونکه در آن صورت خود تفریح هدف زندگانی انسان می‌شود. اما اگر قبول داشته باشیم که این وضع غیر قابل تصور است و انسان در عرض مدتی که مشغول کار و تقلاست نیازش به‌تفریح از هر موقع دیگر بیشتر است (زیرا کسی که سخت مشغول کار کردن و زحمت کشیدن است احتیاج به‌استراحت و تمدد اعصاب دارد و تفریح وسیلهٔ ایجادراحتی برای انسان است در صورتی که انجام اعمال سخت همیشه با کوشش و خستگی توأم است) در آن صورت تفریح را فقط در مواقع مناسب و به‌صورت داروی رفع خستگی باید بکار برد، زیرا احساساتی که از این رهگذر در روح ایجاد می‌شود همان است که استراحتش می‌نامیم و راحتی از خوشی حاصل می‌شود. اما فراغت چیزی است که بنفسه خوشی، سعادت، و تمتع از زندگی، نصیب انسان می‌کند و این چیزها را فقط کسانی که فراغت دارند، و نه کسانی که مشغول کار و تقلا هستند، می‌توانند به‌تجربه ریابند. زیرا کسی که مشغول کار و کوشش است یقیناً هدفی دارد که هنوز به‌آن نرسیده است اما خوشبختی برای خودش هدفی است و همگان در این باره متفقند که این احساس با شادی همراه است و نه با رنج. اما نظرهای اشخاص در این‌باره که شادی اصلا چیست با هم فرق دارد و بسته به‌عادات و خصوصیات انفرادی آنهاست. مسرتی که انسان والا (بهترین انسان) احساس می‌کند بهترین نوع مسرتهاست و کیفیتی است که از شریفترین منابع روح انسانی سر چشمه می‌گیرد. به‌این ترتیب آشکارا می‌بینیم که شاخه‌هایی از علوم وآموزش انسانی هستند که می‌ارزد به اینکه انسان وقت فراغت خود را صرف تحصیل آنها کند. ما باید این دسته از علوم را به‌صورت هدف (ونه به‌عنوان وسیله) تحصیل کنیم و برای همه‌شان ارزش نفسانی قائل باشیم. اما انواع دیگردانشهای انسانی‌را که به‌درد کار کردن‌می‌خورند باید به‌عنوان چیزهایی ضرور (که تنها جنبهٔ ابزارگـی دارند یعنی وسیله‌ای هستند برای تحقق بخشیدن به‌چیزهای دیگر) تلقی کرد.[۸۵] و بیگمان از این جهت بود که پدران ما گنجاندن موسیقی را در برنامهٔ

۸۵. این همان فرق میان آموزش انسانی وآموزش فنی است که دنیای جدید از دنیای باستان به ارث برده.

آموزش کودکان قبول داشتند، نه از این لحاظ که آن را لازم یا مفید تشخیص بدهند چونکه یاد گرفتن موسیقی نه ضرور است و نه به حقیقت سودمند — منظورم این است که موسیقی هرگز نمی‌تواند به آن مفهوم که فرضاً خواندن و نوشتن برای انسان سودمند است مفید واقع شود زیرا این دو در پول درآوردن، در ادارهٔ امور خانواده، در تحصیل علوم، و در زندگانی سیاسی، در همهٔ این چیزها مفید هستند در حالی که موسیقی چنین نیست. از آن طرف، موسیقی به فن نقاشی هم شباهت ندارد که فرا گرفتنش برای اظهار نظر صحیح دربارهٔ کارهای نقاشان لازم باشد. به ژیمناستیک هم شبیه نیست که به انسان قوت و تندرستی ببخشد، زیرا هیچ کدام از این مزایا را با تحصیل موسیقی نمی‌توان به دست آورد. پس تنها فایدهٔ موسیقی اشغال قسمتی از وقت فراغت انسان است و دلیل گنجانده شدنش در برنامهٔ آموزش ابتدائی اطفال نیز ظاهراً همین بوده است که آزادگان بتوانند از آن در آتیه به عنوان یکی از راههای گذراندن وقت فراغت خود استفاده کنند.

(ز) اکنون که گفتار ما دربارهٔ فضیلتها، انواع دوستی، و اقسام مختلف خوشگذرانی، به پایان رسید، آنچه برای بحث و بررسی باقی می‌ماند تشریح ماهیت خوشبختی است یعنی آن چیزی که به نظرمان غایت و هدف طبیعت انسانی است. اما اگر مطالبی را که تاکنون در این باره گفته‌ایم یکبار دیگر به‌طور خلاصه تکرار کنیم نتیجه‌گیری از بحث کنونی آسانتر خواهد شد. این نکته را قبلاً گوشزد کردیم که خوشبختی عبارت از یک وضع، یک حالت فکری، یا تمایلی در خصلت انسانی نیست وگرنه خیلی امکان داشت که این وضع (یعنی خوشبختی) به کسی که سرتاسر عمرش را در خواب گذرانده و در عرض این مدت مثل گیاهان نفس کشیده و رشد کرده باشد یا به کسی که قربانی یک بدبختی وحشت‌انگیز شده باشد، تعلق گیرد. حال از آنجا که این نتایج ضمنی قابل قبول نیستند سعادت را بناچار باید در ردیف فعالیتهای انسانی قرار داد. از آن گذشته اگر این را قبول داریم که بعضی فعالیتها برای تحقق بخشیدن به چیزی دیگر لازم و پسندیده هستند، درحالی که برخی دیگر بنفسه پسندیده‌اند، بدیهی است که در این صورت خوشبختی را باید در ردیف چیزهایی که به خاطر خود، و نه به خاطر چیز دیگر،

پسندیده است، قرار داد. زیرا خوشبختی چیزی کم ندارد و مطلقاً بی‌نیاز است. حال باید در نظر داشت که فقط آن دسته از فعالیتهای انسانی که «نفس فعالیت» برایشان هدف است «هدفهای مطلوب بنفس» شمرده می‌شوند و صاحبنظران معتقدند که اعمال «فضیلت‌آمیز» انسان در این ردیف قرار دارند زیرا انجام دادن اعمال شریف و خوب چیزی است که بنفسه پسندیده است. در نظر بعضیها تفریحات دلپذیر نیز از این‌گونه «هدفهای مطلوب بنفس» حساب می‌شوند زیرا هیچ کسی آنها را به خاطر چیزهای دیگر بر نمی‌گزیند. اما اگر حقیقت را بخواهیم ضرر این گونه تفریحات بیش از نفع آنهاست چون باعث می‌شود که مردم از توجه به‌ابدان و املاک خود غفلت کنند. اغلب کسانی که خوشبخت شمرده می‌شوند به‌این گونه تفریحات پناه می‌برندو دلیل اینکه افراد مجرب (که در فراهم آوردن این گونه وسایل تفریح ورزیده‌اند) فوق‌العاده مقرب درگاه شهریاران ستمگرند همین است که همه‌شان خوب می‌دانند چگونه تفریحاتی را که‌باب‌میل این‌گونه‌فرمانروایان است فراهم سازندو فرمانروایان جابر هم علی‌الاصول از این‌گونه اشخاص خوششان می‌آید. حال بعضیها فکر می‌کنند که این قبیل تفریحات در ردیف خوشبختی هستند و گرنه مردمانی که بر اریکهٔ قدرت مطلق تکیه زده‌اند اوقات فراغت خود را صرف آنها نمی‌کردند. ولی شاید علاقهٔ آن گونه فرمانروایان به‌این گونه تفریحات، چیزی را ثابت نکند زیرا فضیلت و عقل که سرچشمهٔ هرنوع فعالیت خوب و مفید هستند به خوشآیند و بدآیند جابران کار ندارند. نیز صحیح نیست که چون این گونه جابران — که هرگز خوشی را در وضع شریف و بی‌آلایش آن تجربه نکرده‌اند— خود را به‌آغوش تفریحات جسمانی می‌اندازند، ما باید این تفریحات را پسندیده انگاریم، زیرا در آن صورت منطق بچه‌ها نیز صحیح خواهد بود که هر تفریحی را که خود می‌پسندند آن را بهتر و مطبوعتر از تفریحات دیگر می‌شمارند. حال از آنجا که ارزش چیزهای مختلف در نظر کودکان و مردان بالغ باهم فرق دارد نباید تعجب کرد که ارزش آنها در نظر مردان خوب و بد نیز باهم فرق داشته باشد و چنانکه بارها گفته‌ام چیزهای مطبوع و با ارزش همانها هستند که انسان خوب آنها را مطبوع و با ارزش می‌داند و مطبوعترین فعالیتها در نظر هر کس،

فعالیتی است که با تمایلات خودش سازگار باشد. اما فعالیتی که انسان خوب آن را می‌پسندد فعالیتی است که با فضیلت سازگار است وبنابراین خوشبختی انسان در تفریح و خوشگذرانی نیست و اگر چنین می‌بود حقیقتاً تعجب داشت که انسان در سرتاسر عمر خود متحمل رنجها و مشقتهای بیشمار گردد فقط برای اینکه مدتی از آن عمر را به‌تفریح و لهو و لعب بگذراند. زیرا هر آنچه ما بر می‌گزینیم به‌این قصد برمی‌گزینیم که‌آن را وسیله‌ای برای دست‌یافتن به‌چیزی دیگر قرار دهیم، جز خوشبختی که هیچ‌گاه وسیله نیست بلکه برای خود هدفی است. حال صرف عمر در تلاش و خستگی— به‌قصد تفریح— عملی است جلف وکاملا کودکانه. اما تفریح و خوشگذرانی به‌این قصد که انسان برای کار وکوشش بعدی آماده شود، نه‌تنها بد نیست بلکه چنانچه آناخارسیس[۸۶] می‌گوید عملی‌است کاملا صحیح. زیراخوشگذرانی یک نوع استراحت و رفع خستگی است و ما به‌استراحت نیازمندیم چونکه نمی‌توانیم لاینقطع کار کنیم. پس در این حالت استراحت هدف نیست بلکه وسیله‌ای است که انسان را برای کار وکوشش مجدد آماده می‌سازد.

به‌عقیدهٔ من زندگانی سعادتمند آن است که با فضیلت توأم باشد. حال باید توجه داشت که یک زندگی فضیلت آمیز مقتضی کار وکوشش است و در تفریح و خوشگذرانی خلاصه نمی‌شود. ما می‌گوییم که کارهای جدی از کارهای مضحک یا از کارهایی که به‌تفریح و خوشگذرانی مربوط می‌شود، بهترند. نیز می‌گوییم که میان هر دوچیزی که در معرض سنجش قرار گرفته‌باشند— اعم از اینکه این دو چیز اعضای مختلف وجود ما باشند یا خصلت دو انسان— فعالیت آن یکی که بهتر است جدی‌تر است.اما فعالیت اعضای بهتر یا انسان بهتر بنفسه والاتر است و به‌ماهیت خوشبختی نزدیکتر وگرنه هر مخلوق تصادفی— حتی یک بندهٔ عادی— می‌تواند به‌اندازهٔ بهترین مردان، به‌اندازهٔ یک سقراط، از لذات جسمانی بهره‌مند گردد ولی هیچ کسی او را (انسان مملوک را) فقط به‌این دلیل که در خوشگذرانی سهیم است خوشبخت نمی‌شمارد مگر اینکه در عین‌حال از حیات انسانی نیز

86. Anacharsis

سهمی برده باشد. زیرا خوشبختی عبارت از تفریح و این گونه اشتغالات جسمانی نیست بلکه چنانکه قبلا نیز گفته‌ایم ناشی از فعالیتهای فضیلت آمیز است.

برای درک اندیشهٔ ارسطو هیچ چیز مهمتر از این نیست که ما نظر او را در بارهٔ کلمهٔ «فراغت» درست بفهمیم و از هر گونه اشتباه در این باره احتراز کنیم. شاید گفتن این حرف اغراق نباشد که تصوری که ارسطو از کلمهٔ «فراغت» در ذهن خود دارد به‌منزلهٔ کلیدی است که با در دست داشتن آن به‌سرتاسر قلمرو اندیشه سیاسی وی می‌توان وارد شد.

قسمت بیدار زندگانی بشر، به‌عقیدهٔ ارسطو، از سه قسمت تشکیل می‌شود: کار (یا زحمت)، تفریح (یا استراحت)، و فراغت. با دو قسمت اول به‌حد کافی آشنا هستیم. ما به‌حسب عادت چنین فکر می‌کنیم که زندگانی انسان از ساعات کار و ساعات استراحت او ترکیب شده است. اما اگر قرار می‌شد که کلمهٔ فراغت را نیز در این تقسیم بندی وارد و برایش معنایی پیدا کنیم، به‌احتمال قوی همان کلمهٔ تفریح یا رفع خستگی را برای این منظور انتخاب می‌کردیم. در زمان ما کلمات «فراغت» و «تفریح» به‌طور مترادف به‌کار می‌روند و هر دو تقریباً یک معنی دارند. ساعات فراغت انسان برای ما ساعات تفریح و رفع خستگی اوست و وقتی از «زندگانی فراغت آمیز» صحبت می‌کنیم منظورمان عمری است که به‌راحتی می‌گذرد و در آن احتیاج به‌کارکردن نیست. اما معنی کلمهٔ فراغت در نظر ارسطو هیچ کدام از اینها نیست. یکی از مهمترین دلایلی که او برای توجیه بندگی به‌کار می‌برد همین است که اشتغال بنده به‌کارهای سخت و نیرو فرسای بدنی وسیلهٔ تأمین «فراغت» برای خدایگان اوست. از این موضوع نباید چنین نتیجه گرفت که ارسطو این شیوهٔ زندگی را که در آن جمعی باید کار کنند و زحمت بکشند تا دیگران عمری به بیکاری وتن آسایی بسر برند، شیوه‌ای عادلانه می‌شمارد. او می‌گوید که قانونگذار تمام اقدامات خود را به قصد تأمین فراغت برای شهروندان باید انجام دهد ولی معنی این حرف این نیست که نیروی تفکر سیاستمدار باید صرف تدوین قوانین یا کشف راههایی بشود که به موجب آن اتباع شهر (یا کشور) تا آنجا که ممکن است کمتر کار کنند. به‌نظر وی این موضوع اهمیت اساسی دارد که عنوان شهروندی فقط به طبقه‌ای که وقت فراغت کافی در اختیارشان هست تخصیص یابد ولی مقصودش از این «طبقهٔ فارغ» طبقه‌ای نیست که عمری به‌بطالت می‌گذرانند و در

تمام مدتی که دیگران مشغول کارکردن و زحمت کشیدن هستند آنها در ناز و نعمت یا لهو و لعب بسر می‌برند.

به‌این نکته باید توجه کرد که فراغت در نظر ارسطو استراحت نیست بلکه نوعی فعالیت است. پس در این صورت فرق میان این فعالیت و فعالیتی که اصطلاحاً کارکردن نامیده می‌شود در چیست؟ در این است: کارکردن شامل تمام آن فعالیتهایی می‌شود که به‌عنوان وسیله برای رسیدن به‌برخی نتایج لازم و مطلوب انجام می‌گیرند ولی (و این نکته‌ای است مهم) هیچ کدام از این فعالیتها به خاطر خود فعالیت انجام نمی‌گیرد. من‌باب‌مثال، هیچ کسی زمینی را فقط به‌قصد کندن زمین یا زیرو رو کردن خاک شیار نمی‌کند بلکه این کار را از این لحاظ انجام می‌دهد که شیارکردن قبلی زمین برای تولید و برداشت محصول لازم است. یا فرضاً اگر انسانی می‌توانست بی‌تحمل زحمت و بی‌آنکه احتیاج به نقب زدن در دل سنگها باشد به‌فلزات مورد نیاز خود دست یابد، در آن صورت کسی سینه خاک را بیجهت برای کشف یا استخراج معادن نمی‌شکافت. به همین قیاس، اگر گله‌ها و دامها بی‌آنکه احتیاج به‌مراقبت داشته باشند پرورش می‌یافتند کسی زحمت پرورش آنها را بر خود هموار نمی‌کرد. منظور ارسطو از فعالیتهای مفید و لازم انسانی این گونه کارها هستند. اما یک رشته فعالیتهای دیگر وجود دارد که می‌ارزد آنها را به‌خاطرخودشان انجام‌داد، زیرادر جریان انجام این قبیل کارهاست که انسان به‌فضیلت انسانی‌اش تحقق می‌بخشد. اینها فعالیتهایی هستند که طبیعت برای انسان مقدر کرده است و منظور از کلمهٔ «فراغت» در قاموس ارسطو، فرصت اشتغال انسان به این‌گونه کارهاست.

این فعالیتها از چه نوعند؟ اصطلاح ارسطو عملا تمام فعالیتهای انسانی را در بر می‌گیرد به‌جز کارهایی که انسان به‌حسب ضرورت برای اینکه نیازهای اقتصادی و مادی خود را تأمین کند به‌سوی آنها کشیده می‌شود. میان اشتغالات والای انسان (اشتغالاتی که هدفشان رفع حوایج مادی و اقتصادی‌نیست) فعالیت سیاسی او برای حکومت کردن مقام اول را دارد. سپس خدمات‌عمومی، فعالیتهای نظامی و جنگی (که در آنها فضیلت شجاعت تحقق عملی‌می‌یابد)، استقرار روابط اجتماعی با یاران شهروند (که فضیلت اعتدال انسان را به‌کار می‌کشاند)، سخاوتمندی، بزرگ منشی، یاری به همنوع، شرکت در مسابقات ورزشی، در نمایشهای دراماتیک، در آیینهای مذهبی، وبالاخره اشتغال به تحصیل علم‌وفلسفه.

ساعتهایی که یک شهروند عادی آتن در مجامع عمومی، در دادگاههای

قضائی، در نمایشخانه‌ها، در معابد خدایان، در نبردها، در میدانهای ورزش، یا (چنانچه بعدها مرسوم شد) در مدارس فلسفی، صرف می‌کرد ساعتهایی بودند مملو از فعالیتهای شدید، ولی همه‌شان در دایرهٔ همان تعریف ارسطویی از کلمهٔ «فراغت» می‌گنجیدند. معنی فراغت در نظر ارسطو صرف وقت برای این قبیل کارها بود و در نتیجه «فعالیتهای فراغت‌آمیز» انسان را با فعالیتهای مربوط به‌زندگانی خوب که دولت اساساً به‌قصد تأمین آن به‌وجود آمده است باید یکسان و در یک ردیف شمرد.[۸۷]

تغییراتی را که از زمان ارسطو تاکنون در نحوهٔ پندار و تصور ذهنی ما نسبت به‌این موضوع پیدا شده است با توجه به‌همین معنایی که کلمهٔ «فراغت‌آمیز» در زمانهای بعدی به‌خود گرفته است می‌توان با قوتی برجسته نشان داد. در قاموس زمان ما لغت «فراغت آمیز» معکوس و مخالف کلمهٔ «سخت کوشی» است. از عادات و خصایص عمومی ما یکی این است که هنگام اشتغال به‌کار خیلی سخت کوش‌تریم تا به‌هنگام فراغت. کار خود را جدی می‌گیریم ولی فراغتمان را نمی‌گیریم. اما رویه ارسطو در این باره از دو حیث کاملا معکوس رویه ماست. او نه‌تنها فراغت را چیزی به‌مراتب جدی‌تر از آنچه ما تصور می‌کنیم می‌گیرد، بلکه برای کار هم آن اهمیتی را که ما قائلیم قائل نیست. راجع به‌قسمت اول این موضوع (یعنی آن اهمیتی که ارسطو برای فراغت قائل است) چند کلمه‌ای قبلا صحبت شده است. عبارت «در حال فراغ» مفهومش برای ارسطو این است که انسان برای انجام دادن کاری که بالاترین ارزش انجام شدن را دارد به‌شدت مشغول فعالیت است. چنانکه می‌بینیم این گونه فعالیت درست معکوس آن وضعی است که از کلمهٔ «فراغت‌آمیز» (به‌مفهوم رایج زمان ما) استنباط می‌شود. نیز این نکته شایان توجه است که ارسطو آن تصور ذهنی را که مردان عصر جدید دربارهٔ «جدی بودن کار» دارند فاقد بود. اندیشه «جدی بودن کار» همیشه به‌این وضع که می‌بینیم از زمانهای قدیم وجود نداشته است و به‌واقع میراثی است که از تطهیرگران مذهبی قرن الیزابت[۸۸] به‌ما رسیده است. زیرا اینان بودند که در فکر

۸۷. بنگرید به قسمتهای پیشین این کتاب.

۸۸. تطهیرگران (Puritans) فرقه‌ای از پروتستانهای انگلیس بودند که می‌خواستند افکار و تعلیمات سخت مذهبی کالون را در انگلستان اجرا کنند. اینان (لااقل به‌ظاهر) می‌کوشیدند که مذهب را از هر گونه پیرایه جهانی عاری سازند و از این جهت مخالف آرایش کلیسا، خواندن سرود، و نواختن موزیک در حین اجرای مراسم مذهبی بودند. بعلاوه، با اغلب مظاهر تفریح از قبیل ←

پیروان خود نوعی حس فداکاری مذهبی نسبت به کار ایجاد کردند. از این رو، ظن من این است که در دنیای باستان عمل «در فراغت بسر بردن» (به‌مفهوم اشتغال به‌تفریح یا لمیدن و کار نکردن) بیشتر آرزوی غلامان و کارگران و افزارمندان بود تا خواستهٔ آزادگان و شهروندان.

عالیترین زندگی برای انسان: تفکر و اندیشه[89]

اگر خوشبختی عبارت از فعالیتی است منطبق با معیار فضیلت، در آن صورت شرط عقل آن است که این خوشبختی با عالیترین میزان فضیلت منطبق باشد و فضیلتی چنین والا فقط از بهترین قسمت وجود ما ناشی تواند شد. حال این «بهترین قسمت وجود» عبارت از نیروی عقلانی ما یا چیزی دیگر در خلقتمان باشد— یعنی آن چیزی باشد که گمان می‌رود از حقی طبیعی برای حکومت کردن بر بقیهٔ عناصر وجود برخوردار است و با قدرتی درون‌بین هر آنچه را که شریف و یزدانی است تشخیص می‌دهد، یا به‌این دلیل که خود مطلقاً یزدانی است یا از این جهت که از سایر قسمتهای وجود ما یزدانی‌تر است— به‌هر تقدیر، فعالیت این قسمت از وجود (طبق معیار متناسب با فضیلت) عبارت از خوشبختی کامل انسان است. در این موضوع که چنین فعالیتی جنبهٔ تفکر و خصلت تفکری خواهد داشت، قبلا نیز مطالبی بیان شده است.

حال چنین به‌نظر می‌رسد که این نتیجه‌گیری، هم با آنچه قبلا در این باره گفته‌ایم سازگار است و هم با اصل حقیقت، چون در درجهٔ اول فعالیت فکری و عقلانی انسان بهترین فعالیت است (زیرا نیروی عقل و استدلال نه‌تنها بهترین عنصر وجودی ماست، بلکه هدفهای آن نیز از تمام هدفهای شناخته شده بهترند). در درجهٔ دوم، این فعالیت عقلانی مداومتر از هر فعالیت دیگر است زیرا تفکر در بارهٔ حقیقت خیلی مداومتر از اندیشیدن در بارهٔ هر موضوع دیگر است. نیز چنین احساس

←

صرف نوشابه‌های الکلی، شکار، اسب‌دوانی، موسیقی، نقاشی،و این قبیل چیزها مخالف بودند.—م.

۸۹. رسالهٔ اخلاق ارسطو، کتاب دهم، فصل هفتم.

می‌کنیم که در خمیرهٔ عناصری که ایجاد خوشبختی می‌کنند اندکی نیز لذت‌جسمانی هست. اما همگان این‌را قبول دارند که میان‌فعالیتهای فضیلت‌آمیز انسان، فعالیت عقلی و فلسفی وی از همه مطبوعتر است و به‌هر تقدیرگمان می‌رود که‌اشتغال به‌این نوع فعالیت،با لذتهایی که از حیث پایداری و بیغل و غشی شگفت‌انگیزند، توأم باشد. و باید هم انتظار داشت که آنهایی که از اسرار دانش باخبرند وقت خود را از اشخاصی که به‌این رازها واقف نیستند بهتر و مطبوعتر صرف کنند و آن بی‌نیازی که دربارهاش صحبت می‌شود باید به‌همین حوزهٔ فعالیت عقلانی تعلق داشته باشد، زیرا در حالی که یک فیلسوف و یک انسان عادل و یک شخص دیگر (که از فضیلتی دیگر برخوردار است) هرسه به‌ضرورتهای بدوی زندگی نیاز دارند، میان آنها باز فرقی بزرگ هست، به‌این معنی که این سه‌تن پس از اینکه این قبیل چیزهای لازم را تهیه کردند باید به‌فکر فعالیتهای بعدی خود باشند. آن مرد عادل به افرادی که عدالت را باید در بارهٔ آنها اجرا کند نیازمند است و دیگران نیز که از انواع دیگر فضیلت (مثلا اعتدال و شجاعت) برخوردارند باز به افرادی که این فضایل باید دربارهٔ آنها اعمال شود نیاز خواهند داشت مگر فیلسوف که حتی موقعی که با نفس خود تنهاست می‌تواند در بارهٔ حقیقت بیندیشد و هر چه بهتر در این باره اندیشه کند به‌همان نسبت عاقلتر خواهد بود. شاید او نیز اگر یارانی متفکر باخود داشت به کمک آنها بهتر می‌توانست به‌این عمل(یعنی تفکر) بپردازد ولی به‌هر تقدیر میان عده‌ای که از آنها نام بردیم فیلسوف از همه بی‌نیازتر است.
و این تنها فعالیتی است که به‌نظر می‌رسد فاعلش آن را فقط به‌خاطر خود فعل دوست داشته باشد زیرا هیچ نفعی جز تفکر از این نوع فعالیت عاید انسان نمی‌گردد. در حالی که فعالیتهای عملی، علاوه بر نفس عمل، کم و بیش ثمری هم به‌ما می‌رسانند و خوشبختی به‌عقیدهٔ صاحبنظران بستگی به‌فراغت دارد زیرا ما همگی کار می‌کنیم برای اینکه فراغت داشته باشیم. جنگ می‌کنیم برای اینکه بتوانیم در صلح و آرامش بسر بریم.
فعالیتهای مربوط به‌فضایل عملی، بیشتر در امور سیاسی و نظامی جلوه می‌کند ولی اعمالی که به‌این حوزه‌ها تعلق دارند بنظر می‌رسد که توأم

با کار و زحمت باشند. اعمال جنگجویانه که کاملا چنین هستند (زیرا هیچ کسی فقط به‌خاطر نفس جنگ، جنگ را بر نمی‌گزیند یا آتش پیکار را بر نمی‌افروزد و اگر کسی حقیقتاً میل داشت که برای راه انداختن جنگ و کشت و کشتار، از دوستان خود دشمن درست کند او را مطلقاً باید به چشم جنایتکارو آدمکش نگریست). اما عمل سیاستمدار نیز آمیخته به زحمت و مشقت است و هدفش، اگر از نفس‌عمل سیاسی چشم بپوشیم، به‌دست آوردن قدرت استبدادی، تحصیل افتخارات جهانی، و به‌هر تقدیر ایجاد خوشبختی است برای خود سیاستمدار و همکشورانش. و این خوشبختی با سعادتی که در نفس عمل سیاسی نهفته است فرق دارد و ظاهراً هم منظور همین بوده است که فرق داشته باشد. به‌این ترتیب، گرچه میان اعمال فضیلت‌آمیز انسان، اعمال نظامی و سیاسی او از حیث عظمت و افتخار بر دیگر کارهایش برتری دارند ولی از آنجا که با کار و زحمت توأمند و خود نیز (بی‌آنکه بنفسه مطلوب باشند) وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی مطلوب هستند، پس باید قبول کرد که فعالیت عقلانی انسان — که کاری است تفکری— از هر دوی این فعالیتها (نظامی و سیاسی) برتر و با ارزش‌تر است، زیرا هدفی در ماوراء نفس خود نمی‌جوید و از لذتی مخصوص به‌خود بهره‌مند است که همین لذت باعث فزونی فعالیت می‌شود. بعلاوه، در خلال این نوع فعالیت عقلانی‌است که‌مابی‌نیازی، امکان فراغت، و امکان آزادی ازخستگی را (تا آنجا که مقدور باشد) توأم با تمام مظاهر دیگر خوشبختی، تشخیص می‌دهیم. حال اگر صحت مطالبی که تاکنون در این باره گفته شده است مورد تصدیق قرار گیرد، همهٔ آنها به‌این نتیجه منتهی خواهدشد که خوشبختی کامل انسان در همین فعالیت عقلانی اوست به‌شرطی که یک دوره کامل حیات در اختیارش قرار گیرد زیرا یکی از خواص عمدهٔ خوشبختی همین است که هیچ کدام از اجزاء تشکیل دهنده‌اش ناقص نیستند. اما رسیدن به‌این نوع زندگی هدفی است والا— والاتر از آنکه در دسترس هر انسانی قرار گیرد. و اگر قرار گرفت تنعم از مزایای آن تنها به‌کمک عناصر انسانی حاصل نمی‌شود، بلکه به‌کمک عنصری یزدانی که در درونمان نهفته است تحقق می‌یابد. و به‌نسبتی که این عنصر یزدانی از دیگر اجزاء خلقتمان برتر باشد فعالیتش به‌همان نسبت

بر دیگر فعالیتهای ما برتری خواهد داشت. حال اگر بپذیریم که عقل در مقایسه با انسان کیفیتی است یزدانی، در آن صورت زندگانی عقلانی نیز در مقایسه با زندگانی انسانی از همین مزیت برخوردار است، یعنی دارای کیفتی یزدانی است. ولی در ضمن نباید به‌نصیحت کسانی گوش دهیم که به‌ما می‌گویند انسان به‌دلیل اینکه انسان است همیشه باید در فکر موجودات انسانی و به‌دلیل اینکه فناپذیر است همیشه باید در فکر چیزهای فناپذیر باشد. به‌عکس، تا آنجا که مقدورمان هست باید سعی کنیم که خود را فناناپذیر سازیم و برای رسیدن به‌یک زندگی والا (منطبق با عالیترین عنصری که دروجود ما هست) از هیچ کوششی فرو گذار نکنیم.

این «عالیترین عنصر نهفته در وجود» گرچه ممکن است به‌ظاهر کوچک باشد ولی از حیث ارزش و قدرت بر تمام چیزهای دیگر فایق است. به‌حقیقت ممکن است براین عقیده باشیم که این عنصر والا چیزی جز ذات و سرشت حقیقی انسان نیست زیرا بر سایر اجزاء و عناصر خلقت وی حاکم است. از این قرار، خیلی عجیب خواهد بود که اگر ما را مخیر به برگزیدن یکی از این دو زندگی (عقلانی و انسانی) بکنند و آن وقت حیاتی را که از خود ماست بر حیاتی که از ما نیست ترجیح دهیم. و هر آنچه سابقاً در این باره گفته‌ایم به‌بحث کنونی نیز قابل اطلاق است. به‌عبارت دیگر هر آن چیزی که با شیئی متناسب باشد بهترین و مطبوعترین چیزها برای همان شیء است. پس زندگی طبق معیار خرد نیز بهترین و مناسبترین زندگی برای انسان است زیرا که عقل بیش از هر عنصر دیگر خود انسان است. و آن زندگی که در اشتغال به‌فعالیت عقلانی بگذرد سعادتمندترین زندگانیهاست.

بخش مهمی از مطالب بالا با آنچه من در این فصل درباره افکار ونظریات سیاسی ارسطو بیان کرده‌ام متضاد است ولی در ضمن باید متوجه بود که همین مطالب (که مأخوذ از رسالهٔ اخلاق ارسطو است) بسیاری از اندیشه‌های سیاسی خود ارسطو را (بدان‌سان که در رسالهٔ سیاست بیان گردیده است) نیزنقض می‌کند. ارسطو ضمن مطالبی که در رسالهٔ اخیر بیان کرد ما را با اندیشهٔ سیاسی آن زمان (به‌نحوی که از فحوای زندگانی دولتهای شهری در یونان باستان استنباط می‌شد)

آشنا ساخت. اما در کتاب اخلاق وی اندیشهٔ جدیدی به‌ما عرضه می‌شود که پیدایش آن باعث ضعف و انحطاط دولت شهری در یونان باستان گردید و یا لااقل ظهورش نتیجهٔ افتادن دولت شهری در سراشیب ضعف و انحطاط بود. ماحصل نظریهٔ قبلی ارسطو این بود که زندگی خوب برای یک انسان مترادف با فعالیت سیاسی اوست.[۹۰] اما نظریهٔ اخیرمفهوم نظریهٔ قبلی را به کلی واژگون می‌سازد و به ما می‌گوید که بهترین زندگی برای انسان «کناره‌گیری» و از فعالیتهای سیاسی است، زیرا عالیترین لذت زندگی محصول تفکر است و بهترین محیط برای فکر کردن گوشهٔ انزواست. اندیشهٔ اخیر ارسطو تأثیری بسیار عمیق در روابط فرد نسبت به دولت می‌بخشد زیرا طبق اندیشهٔ نخست (که در رسالهٔ سیاست بیان شده) پیوند فرد با دولت به‌علت الزام ناشی از این فکر که «دولت برای زندگی به‌وجودمی‌آید» تا حدی اجباری است به‌این معنی که فرد یا باید به‌دولت خود متعلق باشد یا اینکه از گرسنگی بمیرد. ولی به‌هر حال دنبالهٔ آن نظر این است که وجود خود دولت برای تأسین «زندگانی خوب» لازم است. به‌عبارت دیگر سرشت روحانی انسان کاملترین میزان رشد و بهترین فرصت سودبخشی خود را در همان سازمان اجتماعی که برای تأمین نیازهای مادیش به‌وجود آمده است به‌دست می‌آورد. درست است که پیوند انسان با جامعه (به‌موجب این نظر) ناشی از الزامات اقتصادی است ولی ابداً جنبهٔ رقیت و بندگی ندارد زیرا که تأمین حوایج زندگی و تحصیل عالیترین خیر، هر دو او را به‌سوی این پیوند سوق می‌دهند. اما وضع کاملا دگرگون می‌شود موقعی که عالیترین خیر همین انسان (بر مبنای اندیشه‌ای دیگر) به‌فعالیتی غیر اجتماعی بستگی پیدا می‌کند. در حالت اخیر پیوند او با جامعه (به‌علت نیازهای اقتصادی که دارد) کماکان باقی است زیرا که روح یک فیلسوف (تا موقعی که در این دنیاست) به‌ناچار باید در یک قالب حیوانی (دارای نیازهای حیوانی) مستقر باشد. ولی این نیازها دیگر مثل سابق او را به خیر نزدیک نمی‌کنند بلکه از خیر دورش می‌سازند. در قبال این وضع، او میزان مشارکت خود را در فعالیتهای سیاسی جامعه به‌حداقل، یعنی فقط به‌میزانی که به علت داشتن نیازهای مادی از آن ناگزیر است، تقلیل خواهد داد. عضو جامعه باقی خواهد ماند ولی نه‌مثل سابق که در فعالیتهای مشترک شهروندان — که برای تبدیل جامعهٔ اقتصادی به جامعهٔ سیاسی لازم بود— از روی میل و علاقه شرکت می‌کرد بلکه این بار از روی اکراه، و به عنوان شهروندی که وجود نیازهای اجتناب ناپذیر ناچار به

۹۰. بنگرید به قسمتهای پیشین این کتاب.

فعالیتش کرده است، به نوعی مشارکت جزئی در امور جامعه تن خواهد داد. دلیل این بیمیلی واضح است چونکه اشتغال به فعالیتهای سیاسی در جامعه که سابقاً برای خود شأن و منزلتی داشت اکنون از آن شأن تنزل کرده و به‌صورت «کار» (در مفهوم جسمانی آن) در آمده است که نه‌تنها با فعالیت فکری که عالیترین خیر را نصیب انسان می‌کند فرق دارد بلکه اصولاً مانع از رسیدن انسان به یک چنین خیر است و بنابراین فیلسوف، به‌عنوان جویندهٔ این خیر، تا آنجا که ممکن است باید از اشتغال به فعالیتهای سابقش (منجمله فعالیتهای سیاسی) اجتناب ورزد.

هگل می‌گفت که نظام باستانی یونان از آن جهت فرو ریخت و از بین رفت که در منطقهٔ آگاه فکر بشر، اصلی جدید بنام «اصل خودمختاری فردی» ظهور کرد که کاشفش سقراط بود، تبلیغ و انتشارش را رواقیون انجام دادند، و مسیحیت آن را به‌عنوان سنگ بنای سیستم خود انتخاب کرد. فعلا نیازی به‌طرح این مسئله در اینجا نیست که آیا این نهضت فکری علت زوال تمدن باستانی یونان بود یا معلول و عارضهٔ آن زوال. نیز نیازی به‌بحث در این باره نیست که آیا جمله‌ای که هگل برای تشریح این پدیده به کار برده برای ادای حق مطلب کافی است یا نه (چون بالاخره هیچ جمله‌ای جز اینکه وضع و مفهوم مطلبی را که فوق‌العاده بغرنج و پیچیده است به‌طور کلی نشان بدهد کار دیگری از دستش ساخته نیست و جملهٔ هگل از این حیث، مثل غالب جملات دیگر که برای رساندن مقصودهای مشابه به کار می‌روند، وظیفهٔ خود را ایفا می‌کند). اما هنگامی که تمام قیود و احتیاطات لازم برای اینکه کلام هگل گمراهمان نکند رعایت شده باشد، باز چیزی در این کلام باقی است که هم صحیح است و هم مهم. هنگام بررسی اندیشه‌هایی که در فصول بعدی این کتاب خواهند آمد با مفهوم و نتایج ضمنی یک دسته از افکار جدید که با نظریهٔ زندگانی سیاسی در یونان باستان مغایرند آشنا خواهیم شد. نکته‌ای که تذکر آن در اینجا لازم است این است که جرم این اندیشه‌های نوین و انقلابی را در درون‌اندیشه‌های‌خود حکمای‌قدیم یونان باید جستجو کرد.

این اندیشه‌ها در قالب‌خصال «فیلسوف» عنوان می‌شوند و همین موضوع نشان می‌دهد که چرا در همهٔ فلسفه‌ها این همه اهمیت (اهمیتی که سابقاً تعلیل‌ناپذیر به‌نظر می‌رسید) برای خصال فیلسوف قائل شده‌اند. دلیلش واضح است: تمام آن مطالبی را که دربارهٔ فیلسوف گفته شده است از اندیشه‌های افلاطون و ارسطو بر دارید و آن وقت خواهید دید که از این اندیشه‌ها چیزی جز شیوهٔ عمل

یونانی بجا نمی‌ماند. اندیشهٔ «فیلسوف» در عالم فکری یونان باستان بمنزلهٔ شرابی است تازه که به‌موجب تقدیر باید بطریهای قدیمی را منفجر سازد.

اما خود این اندیشهٔ نوین به‌دو شکل مختلف در آثار افلاطون و ارسطو جلوه می‌کند. افلاطون قلمرو فلسفه را به‌حوزهٔ فعالیت عملی انسان نیز می‌کشاند و به حکمران فیلسوف این حق را می‌دهد که برای جامعه منشور حکومت و برای فرد سرمشق رفتار تعیین کنـــد. اما در نظر ارسطو تمام این فعالیتهای عملی از حوزهٔ معالجات علمی و نسخه‌نویسیهای فلسفی خارجند، به‌این معنی که فیلسوف کاری به‌اصلاح یا تکمیل نظام سیاسی اجتماع ندارد. فقط آن دسته از اصول لایزال و اجتناب‌ناپذیر که حاکم بر قلمرو کوْن و مکان هستند موضوعاتی مناسب برای ادراک و پژوهش فلسفی هستند و از این جهت تنها فعالیتی که برای فیلسوف مجاز و مناسب است تبحر در دریای اندیشه است و لاغیر. ارتباط او با دنیای «مسائل عملی» نه این وظیفه را برایش ایجاد می‌کند که آن مسائل را اصلاح کند و نه الزامی برایش دارد که زندگانی خود را (طبق سرمشقهای پذیرفته شده در اجتماع) ادامه دهد. به‌عکس وظیفهٔ او این است که تا جایی که بتواند از چنین دنیایی کناره گیرد و عزلت و گوشه‌نشینی اختیار کند.

فصل چهارم

سیسرون

شرح حال

سیسرون به‌سال ۱۰۶ پیش از میلاد مسیح به‌دنیا آمد و ۴۳ سال قبل از تولد مسیح از دنیا رفت. دوران اشتغال وی با آخرین سالهای جمهوری روم مقارن بود و عمرش تا آنجا وفا کرد که ظهور سزار و رسیدن وی را به اوج قدرت درک کند ولی دیگر زنده نماند تا دنبالهٔ این حوادث و ایجاد امپراتوری آگوستوس را به‌چشم ببیند. سیسرون که بزرگترین سخنور روم قدیم بشمار می‌رود نخستین پله شهرت خود را به‌عنوان وکیل مدافع در دادگاههای کشورش پیمود. مناصب کشوری وی در آغاز کار مشعشع بود ولی پایانی نحس و نامسعود داشت. وی کوشید که شکلهای قدیم‌قانون اساسی روم را در مقابل تجاوزات استبدادی‌حکومت حفظ کند، ولی از آن قوهٔ تصمیم ونیروی قضاوت که برای کامیابی در هدفی چنین دشوار، لازم است بی‌بهره بود و از این رو نتوانست کاری از پیش ببرد. سیسرون با رسیدن سزار به‌مسند قدرت مخالفت کرد ولی کامیاب نشد و حریف توانای وی پس از به‌دست گرفتن زمام قدرت، آن اندازه گذشت و جوانمردی داشت که نیت سوئی نسبت به‌حریف دوشین در سر نپرورد. اما پس از کشته شدن قیصر، سیسرون ضمن یک رشته نطقها که من‌حیث‌المجموع به فیلیپیک[1] معروفند جانشین قیصر مارک آنتونی (مارکوس آنتونیوس) را تخطئه کرد و این بی‌احتیاطی به‌قیمت جانش تمام شد.

از سیسرون علاوه بر خطابه‌های وی آثار قلمی بسیار به‌یادگار مانده است. دو فقره از این آثار— جمهور و قوانین— با اندیشه سیاسی سروکار دارند. جمهور سیسرون به‌سبک مکالمه بین اشخاصی که در بحثی شرکت دارند نوشته شده‌است. هر دو این رساله‌ها در فاصلهٔ بین سالهای ۵۴ و ۴۴ پیش از میلاد نوشته شده‌اند. در این دورهٔ دهساله که مصادف با روزگار قدرت و عظمت سزار وتشکیلات

1. Philippics

روم قدیم بود از یک سو جلو فعالیت حرفه‌ای و اشتغالات قضائی سیسرون به‌علت مخالفت سابقش با سزار گرفته شده بود و از سوی دیگر به‌همین دلیل که مشغلهٔ رسمی نداشت فرصت و فراغت کافی برای ادامهٔ فعالیت فکری و خلق آثار قلمی در اختیارش بود.

فلسفهٔ سیاسی

در بررسی افکار سیاسی جهان باستان موقعی که از قلمرو فکری ارسطو مستقیماً به‌عرصهٔ افکار سیسرون وارد می‌شویم به‌واقع از روی یک خندق عریض زمانی — به‌پهنای تقریباً سیصدسال — جهیده‌ایم. در این فاصلهٔ زمانی دو منبع بزرگ از اندیشه‌های جدید در قلمرو نظریات سیاسی به‌وجود آمده بود. یکی از این دو منبع عبارت از آن فلسفه‌ای بود که در جهان یونانی بعد از زمان ارسطو در مکتب اپیکور، شکاکان، و مخصوصاً رواقیان (رواقیون) رشد و توسعه یافت. منبع دیگر عبارت از تجربه‌های سیاسی و روشهای قانونی رومیان قدیم بود.

برای مقصودی که ما در این کتاب تعقیب می‌کنیم مقام سیسرون به‌عنوان فیلسوفی که اندیشه‌های تازه به‌گنجینهٔ افکار سیاسی دنیای باستان افزوده باشد چندان مهم نیست، چونکه او فیلسوفی بزرگ نبود و اندیشه‌هایی که از خلال آثارش به‌ما نشان می‌دهد یا مشتق از افکار حکمایی است که پیش از دوران وی می‌زیسته‌اند یا اینکه بیان مجددی است از یک سلسله عقاید و اندیشه‌ها که به طور کلی در دوران حیات خود وی رواج داشته‌اند. به‌این دلیل آثار سیسرون برای نشان دادن آن رشد و تحول تاریخی که از عهد حکمای باستان تاعصر خود سیسرون در زمینهٔ افکار سیاسی صورت گرفته فوق‌العاده مناسب است. سیسرون در برگزیدن افکار دیگران و اخذ نتیجه از آنها وسعت نظر و بینش جهانی داشت و در اغلب آثاری که از خود باقی گذاشته مستقیماً از اندیشه‌های افلاطون و ارسطو الهام گرفته است. در این فصل من رویهمرفته از این گونه نقاط توافق که بین افکار وی و اندیشهٔ حکمای مشهور باستان (افلاطون و ارسطو) وجود دارد چشم پوشیده و به‌جای آنها عباراتی برگزیده‌ام که محتوی چیزهایی بکر و تازه در افکار سیسرون (از عهد ارسطو به‌بعد) هستند.

عبارات و سطوری که از این‌جا به‌بعد برای مجسم کردن این قبیل نکته‌های

جدید نقل می‌شوند همگی از دو رسالهٔ مهم سیاسی سیسرون— جمهور و قانون— اقتباس شده‌اند. در این رساله‌ها افکار مؤلف به‌زبان ناطقانی که در بحث و مکالمه جدلی شرکت دارند بیان می‌شوند و سیسرون این سبک نگارش را از افلاطون تقلید کرده است.

تعریف دولت[۲]

شیپیو[۳]: بسیار خوب، پس یک قلمرو ارضی مشترک‌المنافع، دارایی مشترک یک ملت است. اما این ملت (یا جمعیت) هر مجموعه‌ای از موجودات بشری نیستند که به نحوی از انحاء دور هم جمع شده باشند، بلکه توده‌هایی انبوه هستند که به منظور اجرای عدالت دربارهٔ همدیگر و تأمین خیر و صلاح عمومی به‌هم پیوسته‌اند. علت اصلی به‌وجود آمدن این‌گونه اجتماعات ضعف افراد نیست که آنها را به کمک و حمایت همدیگر نیازمند سازد، بلکه نوعی روحیه اجتماعی است که خود طبیعت در نهاد آفریدگان به‌ودیعه گذاشته است. زیرا که انسان مخلوقی کناره‌گیر یا غیر اجتماعی نیست بلکه با طبیعت و سرشتی خلق شده است که حتی در مسعودترین و آسوده‌ترین شرایط زندگی باز هم [مایل نیست که دور یا جدا از همنوعان خود زندگی کند]....

در دنیا قانونی ازلی وجود دارد که مقدم بر تمام قوانین مثبت است

(الف)[۴] سیسرون: پس یکبار دیگر پیش از آنکه وارد بحث دربارهٔ قوانین انفرادی گردیم بگذارید نگاهی به نفس و طبیعت خود قانون بیفکنیم. زیرا ما

۲. جمهور سیسرون، I, XXV, ۳۹.
۳. شیپیو (Scipio) از اشخاصی است که در مباحثهٔ بالا شرکت دارد.
۴. رساله قوانین سیسرون، کتاب دوم، فصل چهارم، بند ۸؛ همین رساله، کتاب دوم، فصل ششم، بند ۱۵.

اینکه خوب می‌دانیم که قانون معیاری است که چیزهای دیگر با آن اندازه گرفته می‌شود باز هم امکان دارد که گاه وبیگاه در نتیجهٔ استعمال ناصحیح کلمات گمراه شویم و آن اصول عقلانی را که مبنای صحیح قوانین است فراموش کنیم.

کوین‌توس*: کاملا درست است و روش افشای صحیح مطلب همین است که گفتی.

سیسرون: بسیار خوب، نتیجه‌ای که من از مطالعات خود گرفته‌ام و عقاید عاقلترین مردان جهان آن را تأیید می‌کند این است که قانون ساخته و پرداخته فکر بشر نیست و حتی چیزی نیست که ناشی از فکر دسته‌جمعی مردمان باشد. قانون چیزی ازلی است که به‌علت آن مصلحت یاحکمتی که در امر و نهیش نهفته است بر دنیا و مافیهاحکومت می‌کند. از این رو عادت بر این جاری شده است که مردم بگویند که قانون عبارت از اندیشهٔ ازلی و ابدی خداست و فرمانی است که حکمت الهی از خلال آن با امر کردن به‌بعضی چیزها و نهی کردن از چیزهای دیگر بر جهان و مردم جهان حکومت می‌کند. و به این دلیل است که آن قانون که خدایان به‌نژادبشرارزانی داشته‌اندبه‌حق‌مورد تمجید و ستایش‌قرار گرفته است. زیرا که عقل و اندیشهٔ یک قانونگذار خردمند در ایجاد چنین قانونی که متضمن اوامر و مناهی اوست به کار رفته.

کوین‌توس: تو چند بار دیگرهم به‌این مطلب اشاره کرده‌ای. ولی اکنون منتی بر ما بگذار و نفس و ماهیت این قانون آسمانی را پیش از آنکه به‌رسوم و قوانین ساختهٔ فکر بشر بپردازیم برایمان روشن کن، چونکه در غیر این صورت ممکن است دستخوش امواج عادت گردیم و به گردابهای ذهن‌آشوب که شیوهٔ‌نطق و بیان بشری در آنها معمولا بیحاصل

* ۵. شرکت‌کنندگان در این مباحثه عبارتند از:

۱) خود سیسرون که نام‌کاملش مارکوس تولیوس سیسرون است
(Marcus Tullius Cicero)

۲) برادرش کوین‌توس تولیوس سیسرون (Quintus Tullius Cicero)

۳) تیتوس پمپونیوس آتیکوس- دوست سیسرون (Titus Pomponius Atticus)

برای احتراز از قاطی شدن اسم برادران سیسرون، درسرتاسر این مصاحبه از برادر ارشد با همان نام مشهور خانوادگی سیسرون واز برادر کوچکترش به‌اسم اول وی که کوین‌توس باشد نام برده‌ایم.-م.

و گمراه کننده است کشیده شویم.
سیسرون: گوش کن، کوین‌توس، از همان زمان کودکی به ما یاد داده‌اند که عباراتی از قبیل: «اگر شخصی شخص دیگر را به‌دادگاه احضار کند»[۶] و سایر مقررات نظیر آن را قانون بنامیم. ولی اکنون باید مبدأ و منشأ این قوانین را کشف کنیم و ببینیم از کجا آمده‌اند. حقیقت مطلب این است که در نفس فرمانی که در این قانون یا در سایر امر ونهی‌ها ذکر شده قدرتی وجوددارد که می‌تواند مردم را به‌سوی اعمال صحیح سوق دهد و از ارتکاب خطا بازشان دارد. اما این قدرت نه تنها کهنسالتر از ملتها و دولتهاست بلکه همزمان با خدایی که نگهبان زمین و آسمان است به وجود آمده زیرا که وجود اندیشهٔ الهی بی‌بودن عقل قابل تصور نیست و عقل ربانی ناچار است که قوه تمیز میان صحیح و خطا را داشته باشد. مثلا در هیچ قانونی نوشته نشده بود که مردی به‌تنهایی روی پلی در مقابل نیروی جرار دشمن بایستد و سپس دستور دهد که آن پل را پشت‌سرش خراب کنند.[۷] با اینهمه می‌دانیم که چنین کاری صورت گرفته ولی هیچ کس آن قهرمان بزرگ کاکلز را که عامل و مبتکر این عمل شگرف بود فقط به این دلیل که قانونی که محتوی چنین دستوری باشد وجود نداشته است تخطئه نکرده و به وی ایراد نگرفته است که چرا در لحظهٔ نیاز از قانون نانبشتهٔ شجاعت اطاعت کرد و به کاری چنین شریف و با شکوه دست زد. حتی به‌فرض اینکه در عهد سلطنت لوسیوس تارکینیوس[۸] قانونی نبشته برای تجاوز به عصمت دیگران وجود نداشت نبودن چنین قانونی دلیل براین نمی‌شد که ما تجاوز سکستوس تارکینیوس[۹] را به عصمت لوکرشیا[۱۰] دختر تریسی‌پیتینوس[۱۱] مجاز بشماریم و از تخطئهٔ‌آن عمل، به‌عنوان

۶. این جملهٔ کوتاه اقتباسی است از قدیمترین قانونهای نبشتهٔ روم قدیم که آنها را قوانین‌الواح اثنی‌عشری (دوازده‌گانه) می‌نامند.
۷. اشاره به عمل تهورآمیز هوریتیوس کاکلز (Horatius Cocles) است که به اتفاق دویار جنگاور از پل رودخانه‌ای در مقابل لشکر اتروسک دفاع کرد. بنگرید به‌مقالهٔ ماکولی تحت عنوان «خشتهای روم باستان».

8. Lucius Tarquinius
9. Sextus Tarquinius
10. Lucretia
11. Tricipitinus

نقض یک قانون ازلی، لب فرو بندیم. زیرا که عقل و حکمت خدا از همان بدو پیدایش جهان وجود داشته و ناشی از طبیعت کون و مکان بوده است و این همان حکمت ازلی است که مردمان را به کردن کارهای صحیح و اجتناب از اعمال‌خطا تشویق می کند. اما این عقل جاوید که همزمان با فکر یزدانی به‌وجود آمد برای اولین بار، پس از آنکه بر لوحی نوشته شد، صورت قانون به خود نگرفت، بلکه از همان لحظهٔ آفرینش حکم قانون را پیدا کرد و از این روست که ما عقیده داریم که قانونهای صحیح و ازلی که برای امر و نهی به کار می‌روند ارتباطی به‌اینکه نبشته یا نانبشته باشند ندارند بلکه ناشی از عقل رب‌النوع کبیر، ژوپیتر جهان‌پیرا، هستند.

کوین‌توس: با گفته تو، ای برادر عزیز، موافقم و قبول دارم که هرچیزی که معقول و صحیح باشد نیز یزدانی و ازلی است و آغاز و انجام آن ربطی به‌قانونهای نبشته ندارد.

سیسرون: بنابر این درست همچنانکه قانون اعظم و ازلی عبارت از فکر یزدانی است، نیروی عقلانی بشر نیز هر آنگاه که به درجه کمال رسید برای خود منشأ و منبع قانون می‌شود (و می‌دانیم که این‌گونه عقلهای کامل در مغزهای خردمند وجود دارد). اما اغلب آن سرمشقها و دستورها که‌در اشکال و عبارات گوناگون (و بسته به‌اقتضای لحظهٔ‌نیاز) برای هدایت ملتها تنظیم شده‌اند بیشتر روی نظر لطف قانونگذاران، قانون نامیده شده‌اند، نه‌اینکه حقیقتاًمستحق چنین عنوانی باشند، زیرا هر آن قانونی که واقعاً شایسته این نام باشد به‌حقیقت شایستهٔ تمجید است، کما اینکه آن را با استدلالی که کم و بیش به‌دلایل پایین شبیه است می‌توان ثابت کرد. البته در این باره همگان متفقند که قانونها برای رستگاری و ایمنی شهروندان، برای نگهبانی دولتها، و برای تأمین آرامش و خوشبختی انسانها، ابداع شده‌اند و آنهایی که برای نخستین بار این‌گونه قوانین را به معرض اجرا گذاشتند قبلا مردمان کشور خود را قانع کردند که قصد وخیالشان تنظیم رشته‌ای از مقررات و دستور-العملهاست که وقتی پذیرفته و اجرا شدند به‌همهٔ شهروندان کشور امکان خواهند داد که از حیاتی شریف و سعادتمند بهره‌ور گردند. و هنگامی که یک عده از این دستورها و سرمشقها، با شرایطی که ذکر

شد، آماده و به‌معرض اجرا گذاشته شدند بدیهی است که مردم آنها را «قوانین کشور» نامیدند. پس اگر از این نظرگاه به مسئلهٔ مورد بحث نگاه کنیم آناً درمی‌یابیم که، آن کسانی که مقررات فاسد و غیرعادلانه برای ملتها درست کردند، از آنجا که برخلاف قول و وعدهٔ سابق خود عمل کردند (زیرا به‌اتباع کشور گفته بودند که دستورهایی که متضمن خیر و صلاح آنان باشد برایشان خواهندنوشت) لذا برنوشته‌های آنها که تحت عنوان قانون به‌معرض اجرا گذاشته شد هر نامی، جز نام قانون، می‌شود گذاشت. از این قرار، آشکارامی‌توان دید که در همین تعریفی که‌از کلمهٔ «قانون» می‌شود اندیشهٔ دیگری که عبارت ازجستن حقیقت و عدالت است به‌تلویح گنجانده شده. به عبارت دیگر، فقط نوشته‌ای را می‌توان قانون نامید که اصل ترجیح دادن عدل و حقیقت بر ظلم و نادرستی در فحوای آن منظور شده باشد. با این مقدمه، ای کوین‌توس، من اکنون به‌رسم و آیین فلاسفه از تو می‌پرسم: اگر چیزی در این دنیا وجود داشته باشد که نبودنش‌در داخل تشکیلات دولت ما را مجبور سازد که آن تشکیلات را اصلا به‌عنوان دولت نشناسیم، آیا جز این است که چنین چیزی را باید عنصری‌خیر و مستحسن شمرد؟

کوین‌توس: نه تنها باید آن را چیزی خیر و مستحسن شمرد بلکه در ردیف بزرگترین مظاهر خیر و نیکی بایدش حساب کرد.

سیسرون: و اگر دولتی فاقد قانون باشد آیا جز این است که ما به‌آن دولت، به همین دلیل که بی‌قانون است، هرگز نباید عنوان دولت را اطلاق کنیم؟

کوین‌توس: حرف تو تکذیب‌ناپذیر است.

سیسرون: پس در آن صورت، براساس عقیده‌ای که هم‌اکنون تصدیق شد، قانون باید یکی از بزرگترین مظاهر خیر و نیکی در جهان باشد.

کوین‌توس: کاملا با نظر تو موافقم.

سیسرون: در بارهٔ آن عده از قوانین مرگبار و طاعونی که دولتها به‌معرض اجرا می‌گذارند، و شمارشان کم نیست، چه می‌گویی؟ استحقاق این‌گونه مقررات به داشتن نام قانون بیش از استحقاق مقررات و اصولی است که مشتی دزد و راهزن ممکن است در انجمن حرفه‌ای خود تصویب و سپس بنام «قانون» اجرا کنند! زیرا نیازی به‌ذکر دلیل

نیست که اگر فرضاً مشتی جاهل بی‌تجربه که مهارتی در فن پزشکی ندارند برای معالجهٔ بیماران خود به جای داروهای شفابخش درمانهای زهرآگین تجویز کردند غیر ممکن است که انسانی فهمیده تجویزات احمقانهٔ آنها را «نسخه‌های پزشکی» بنامد. عین این مطلب در مورد ملتها نیز صادق است و مقرراتی که اجرای آنها باعث انهدام مصالح جامعه می‌شود به‌هر نحو و به‌هر شکلی که تنظیم شده باشند الحق نمی‌توانند نام پر عظمت قانون را به خود تخصیص دهند، گرچه حتی ممکن است که برخی اقوام بی‌اطلاع این نوع مقررات مفسد و ویران کننده را به‌عنوان قانون برای تنظیم امور خود بپذیرند. بنابراین قانون صحیح چیزی نیست جز آن فرق عاقلانه که خود قانونگذار میان چیزهای صحیح و ناصحیح، میان چیزهای عادلانه و غیرعادلانه، قائل می‌شود و نتیجهٔ این تشخیص را که با قدیمترین کیفیات عالم وجود، یعنی طبیعت، منطبق است و با معیارهای ازلی آن سازش دارد به‌صورت قانون در اختیار مردمان می‌گذارد. با تطبیق به‌این گونه معیارهای ازلی است که آن عده از قوانین بشری که عناصر شریر و بدخواه را مجازات ولی از مردان شریف و درستکار تقدیر می‌کنند، تحریر و تنظیم شده‌اند.

کوین‌توس: منظور ترا، ای سیسرون، کاملا درک می‌کنم و شخصاً بر این عقیده‌ام که از این لحظه به‌بعد نباید هیچ نوشته‌ای را که منطبق با این شرایط نباشد به‌عنوان قانون بپذیریم یا اینکه اصلا نام قانون بر آن بگذاریم.

سیسرون: پس از این قرار تو دیگر بر این عقیده نیستی که قانونهای «تیت» یا «آپولیا» را حقیقتاً می‌شود قانون نامید؟

کوین‌توس: نه، پس از شنیدن دلایل تو دیگر فکر نمی‌کنم بتوان به این گونه قوانین، حتی به‌قوانین «لیویا» نام قانون اطلاق کرد.[12]

۱۲. همهٔ اینها نمونه‌هایی هستند از قانونهای مختلف که در ادوار مختلف در روم باستان وجود داشته‌اند. منظور شرکت کنندگان در این مصاحبه البته این نیست که جملهٔ این قوانین بد یا بیحاصل بوده‌اند. نقصی که به آنها نسبت داده می‌شود همان نقص کلی است که در تمام قوانین مثبت جهان وجود دارد به این معنی که این قوانین در ادوار خاصی از تاریخ بشریت تصویب و به معرض اجرا ←

سیسرون: حق باتست. مخصوصاً اگر بیاد بیاوریم که مجلس سنای کشور ما همهٔ آنها را با جمله‌ای کوتاه، در ظرف لحظه‌ای کوتاه، لغو کرد و به دور انداخت. اما قانونهای خوب از آن نوع که هم اکنون برایتان شرح دادم نه نقض شدنی هستند و نه الغاء پذیر.

(ب)[۱۳] سیسرون: اکنون اجازه دهید که دربارهٔ اصل و منشأ عدالت صحبت کنیم. بسیار خوب، داناترین مردم جهان براین عقیده‌اند (و بوده‌اند) که رسیدگی به‌این موضوع را باید از مطالعهٔ «قانون» شروع کرد. و اگر تعریف کسانی را که می‌گویند «قانون عالیترین مظهر عقل است که در طبیعت انسانی سرشته شده است» بپذیریم در آن صورت چنین بنظر می‌رسد که عقیده‌ای که در این مورد ابراز شده صحیح است چونکه عقل بشر، در عالیترین سطح تکاملش، انسان را به کردن کارهای خوب و پرهیز کردن از کارهای بد، مأمور می‌سازد. این عقل هنگامی که در مغز انسانی تثبیت شد و به‌درجهٔ کمال رسید همان «قانون» است. به‌این ترتیب این عده معتقدند که قانون چیزی جز فهم و فراست انسانی نیست که وظیفهٔ طبیعی‌اش امر به کردن کارهای صحیح و نهی از ارتکاب اعمال خطاست. نیز، به‌عقیده اینان، این خصیصه ممتاز که راه و چاه را به‌انسان نشان می‌دهد نام خود را در زبان یونانی از لغتی که مفهومش «اعطای حق هر انسانی به اوست» اخذ کرده و در زبان ما (زبان رومی) نام خود را از لغت و اندیشهٔ «انتخاب» گرفته است. زیرا همچنانکه در زبان یونانی اندیشهٔ «انصاف» را به کلمه قانون منتسب کرده‌اند ما در زبان خود آن را به اندیشهٔ «انتخاب» مربوط کرده‌ایم گرچه هر دو این اندیشه‌ها به‌حقیقت متعلق به حوزهٔ قانون هستند. حال اگر این نامگذاری صحیح باشد، کما اینکه به‌عقیدهٔ من به‌طور کلی صحیح است، در آن صورت منشأ و آغازه عدالت را باید در حوزهٔ قانون جستجو کرد زیرا که

→ گذاشته شده‌اند که شاید نسبت به‌آن دوره‌ها خوب بوده‌اند ولی در دوره‌های دیگر کهنه و فرسوده شده و قوت و جاذبهٔ خود را (به‌عنوان قانونهای مفید و قابل تطبیق با شرایط عصر) از دست داده‌اند.

۱۳. رسالهٔ قوانین سیسرون، کتاب اول، قسمت ششم، بند ۱۸؛ همین رساله، کتاب اول، قسمت هفتم، ۲۳.

قانون نیرویی است طبیعی و مظهر تفکر انسان هوشیار است. به‌عبارت دیگر معیاری است که دادگری وبیدادگری هر دو با آن سنجیده می‌شوند. ولی از آنجا که سرتاسر بحث ما بابه‌کار بردن عقل و منطق از ناحیهٔ تودهٔ مردم سروکاردارد گاهی این الزام پیش می‌آید که به شیوهٔ عوام‌الناس سخن برانیم‌و نام‌قانون‌را به‌آن چیزی که‌خواسته‌های اینان را در قالب جملات مکتوب (مشعر بر امر ونهی) در بر گرفته است اطلاق کنیم. زیرا مفهومی که عوام‌الناس ازکلمهٔ قانون استنباط می‌کنند همین است. اما برای اخذ تصمیم دربارهٔ اینکه عدالت چیست، بگذارید کار خود را با بررسی آن «قانون برین» که ریشه‌اش به زمانهایی بر می‌گردد که در آن نه«قانون نبشته» وجود داشت و نه دولتی تأسیس شده بود، آغاز کنیم.

کوین‌توس: به واقع این پیشنهاد تو ترجیح دادنی است چون با مشخصات مکالمه‌ای که آغاز کرده‌ایم سازگارتر است.

سیسرون: بسیارخوب، در این صورت آیا بهتر نیست که مبدأ عدالت را در همان سرچشمهٔ اصلیش جستجو کنیم؟ زیرا هنگامی که عدالت کشف شد بلاشک معیاری به دستمان خواهد آمد که به‌کمک آن می‌شود تمام آن چیزهایی را که در جستجویش هستیم به‌محک آزمایش زد.

آتیکوس: به‌عقیدهٔ من راه صواب همین است و از همین طریقی که پیشنهاد می‌کنی باید وارد شد.

کوین‌توس: من نیز با عقیدهٔ آتیکوس موافقم.

سیسرون: حال از آنجا که ما موظف به‌حفظ و حراست از منشوری[۱۴] هستیم که شیپیو در آن شش کتابی که راجع به‌این موضوع نوشته نشان داده است که بهترین منشورها برای دولت است، و تمام قوانینی که وضع می‌کنیم باید مناسب با این گونه دولت باشد، نیز از آنجا که موظفیم اصول اخلاقی نیک را به‌پیکر جامعه حلول دهیم و هر نوع وظیفهٔ اجتماعی را صرفاً به‌صورت «دستور نبشته» برای اتباع کشور تجویز نکنیم، با توجه به‌تمام این نکات من ریشهٔ عدالت را در خود طبیعت جستجو خواهم کرد که تمام گفتگوهای ما در این زمینه تحت هدایت

۱۴. در تمام قسمتهای این ترجمه لغت «منشور» به‌جای قانون اساسی دولت (به مفهوم این کلمه درزمان سیسرون) به‌کار برده شده است.ـ م.

آن باید انجام گیرد.
آتیکوس: کاملا صحیح است و با داشتن چنین راهنمایی محال است که جوینده گمراه شود.
سیسرون: پس تو ای پمپونیوس (آتیکوس) اجازه می‌دهی نظرت را این طور تعبیر کنم (چون از نظر کوین‌توس در این باره آگاهم) که آن‌نیرویی که حاکم برطبیعت است عبارت از قدرت خدایان‌جاوید یا عقل،سرشت، نیرو، فکر، اراده، یا هر نوع خصیصه دیگر این خدایان است؟ زیرااگر تو با این استنباطی که پیشاپیش از نظرت می‌کنم موافق نباشی در آن صورت بناچار باید فرضی را که مسلم گرفته‌ام قبلا اثبات کنم و سپس وارد اصل موضوع گردم.
آتیکوس: اگر در این باره اصرار داری به‌طور حتم می‌توانی نظر مرا به همان نحو که استنباط کرده‌ای تعبیر کنی زیرا در پناه نغمهٔ پرندگان و زمزمهٔ جویباران از این ترس‌و دغدغه آسوده‌ام که مبادا از بین همدرسان ما کسانی در گوشه و کنار باشند و حرفهایی را که می‌زنیم بشنوند.
سیسرون: مع‌الوصف باید مواظب بود و دقت کرد زیرا رسم و شیوهٔ آنان بر این است که گاهگاهی فوق‌العاده خشمگین می‌شوند و این شیوهٔ معمولی مردان پارساست. و اگر بر سر خشم آمدند و شنیدند که تو در دیباچهٔ آن کتاب بسیار عالی‌ات نوشته‌ای که: «خداوند به‌هیچ چیزی، اعم از اینکه مربوط به‌خودش باشد یا به دیگران، اعتنا ندارد و خود را برای این کارها به‌زحمت نمی‌اندازد» مطمئن باش این کلام تراکه در نظر آنان خیانت است تحمل نخواهند کرد.
آتیکوس: پس منتی بر ما بگذار و به گفتار خود ادامه بده زیرا بی‌نهایت مشتاقم ببینم این اعترافی که کرده‌ام چه نتیجه‌ای خواهد داشت.
سیسرون: بسیار خوب، ولی بدان که من استدلال خود را در این زمینه طولانی نخواهم کرد. اعتراف تو، ای یار عزیز، ما را به‌این نتیجه سوق می‌دهد که خداوند متعال به‌این جانداری که ما انسانش می‌نامیم و از مواهب دوراندیشی و تیزهوشی برخوردار است، به‌این آفریدهٔ بغرنج، کوشا، و صاحب حافظه که وجودش از عقل و احتیاط آکنده است، مقامی ممتاز و برجسته میان سایر آفریدگان خود عطا کرده است زیرا که بین انواع مختلف این آفریدگان، انسان تنها مخلوقی است که از عقل

و اندیشه سهمی برده، در حالی که بقیهٔ مخلوقات جهان از این دو امتیاز محروم مانده‌اند. اما اکنون از تو سؤال می کنم: آیا موهبتی شریفتر و یزدانیتر از عقل، نه‌تنها در وجود انسان بلکه در سرتاسر زمین و آسمان وجود دارد؟ و آیا حقیقت جز این است که ما همین عقل انسانی را موقعی که به سرحد رشد و تکامل رسیده است «خرد» و «حکمت» می‌نامیم؟ بنابراین از آنجا که چیزی بهتر و شریفتر از عقل وجود ندارد، نیز از آنجا که این موهبت بزرگ را خداوند و انسان هر دو دارا هستند، پس می‌شود گفت که دارایی مشترک انسان و یزدان همان عقل وتفکر است. اما کسانی که در داشتن عقل مشترکند نیز باید در داشتن عقل سلیم[۱۵] مشترک باشند و چون می‌دانیم که عقل سلیم چیزی جز قانون نیست به‌ناچار باید این عقیده را بپذیریم که قانون نیز مایملک مشترک انسانها و خدایان است. از آن گذشته، کسانی که در قانون باهم اشتراک دارند در عدالت نیز باید سهیم باشند و تمام آنهایی که از این دوموهبت بزرگ بهره‌مندند باید به‌شکل اعضای یک‌جامعهٔ مشترک‌المنافع ملحوظ شوند. به‌واقع اگر اینان از قدرتها و مقاماتی واحد اطاعت ورزند، وضعی که برایشان تشریح می کنیم در میزانی بزرگتر صدق خواهد کرد. ولی حقیقت امر این است که مردمانی که از آنها نام بردیم همگی از یک آیین آسمانی اطاعت می‌ورزند که مظهر عقل یزدان و قدرت جهان‌گستر وی است. از این لحاظ ما باید آفاق و کون و مکان رابه‌صورت قلمروی‌مشترک که خدایان و انسانها هردو عضو آن هستند، تلقی نماییم.

(ج)[۱۶] سیسرون: نکاتی که تاکنون به‌اختصار دربارهٔ آنها سخن رانده‌ایم به‌طور حتم مهمند ولی از مجموع بحثها و مکالمات فلاسفه هیچ نتیجه‌ای گرانبهاتر از تشخیص این حقیقت عاید نمی‌شود که ما همگی برای بهره‌مند شدن از عدالت پا به‌دنیا گذاشته‌ایم و حقی که در این باره‌داریم به هیچ وجه مبنی بر عقاید مردمان نیست بلکه ناشی‌از عطیه‌ای است که طبیعت به‌انسان بخشیده. صحت این ادعا آناً آشکار خواهد شد اگر بتوانیم تصویر واضحی از همبستگی و یگانگی‌انسان با دیگرهمنوعانش

15. right reason

۱۶. رساله قوانین، کتاب اول، فصل دهم، بند ۲۸. همین رساله، کتاب اول، فصل سیزدهم، بند ۳۵.

در عالم خیال مجسم سازیم. زیرا هیچ شیئی تا این اندازه، و با این دقت، همانند شیئی دیگر یا نقطه مقابل آن شیء نیست که ما انسانها شبیه و مانند همدیگر هستیم. نی، اگر عادات بد و عقاید باطل مغزهای ضعیف را نمی‌فشردند و این گونه مغزها را به هرسو که دلخواهشان بود سوق نمی‌دادند، مطمئن باش که تمام انسانها همان اندازه به‌هم شباهت می‌داشتند که در حال حاضر نظیر آن شباهت را هر انسانی فقط نسبت به‌نفس خویشتن دارد. و از این قرار، به‌هر نحوی که ما انسان را تعریف بکنیم، شمول آن تمام انسانها را در بر خواهد گرفت، و این خود دلیل کافی است بر اینکه هیچ‌گونه اختلاف نوعی میان دو آفریده انسانی وجود ندارد زیرا اگر قضیه جز این می‌بود آن وقت دیگر امکان نداشت که تعریف واحدی قادر به دربر گرفتن همه‌مردمان گردد. و به حقیقت عقل انسانی که تنها مزیتی است که پایگاه انسان را برتر از آن جانوران قرار می‌دهد و او را قادر می‌سازد که نیک را از بد تمیز دهد، مطلبی را نفی یا اثبات کند، دربارهٔ مسائل زندگی بحث و آنها را حل کند، از بحثها ومکالمات خود نتیجه بگیرد— این‌عقل، این موهبتی که سرچشمهٔ تمام این مزایاست، مسلماً در همهٔ ما مشترک‌است و گر چه ظرفیت آن، با توجه به‌میزان چیزهایی که افراد مختلف یاد می‌گیرند، مختلف است ولی در اساس مطلب، یعنی استعداد عقلی بشر برای یاد گرفتن، هیچ‌گونه فرقی میان انسانها موجود نیست. زیرا محسوسات جهان جملگی با حواس پنجگانه درک می‌شوند و چیزهایی که حواس را تحریک می‌کنند نحوهٔ تحریکشان در همهٔ افراد بشر یکسان است. آثار بدوی هوش که در اذهان ما حک شده (وسابقاً به‌آن اشاره کرده‌ام) در تمام مغزهای انسانی یکسان حک شده. در عین حال قوهٔ ناطقهٔ انسانی که مفسر حرکات مغز است و آن را برای دنیای خارج تفسیر می‌کند گرچه در انتخاب کلماتی که برای این تفسیر به‌کار می‌برد پابند وحدت‌لفظی نیست به این معنی که تأثرات مغز را در قالب الفاظ مختلف منعکس می‌سازد ولی ماهیت آن تأثرات و نحوهٔ احساساتی که به‌کمک نیروی ناطقه منعکس می‌گردد، همیشه یکسان است. به‌حقیقت میان هیچ کدام از نژادهای انسانی آفریده‌ای وجود ندارد که باداشتن رهنمایی خوب نتواند به‌کسب فضیلت نایل گردد.

از این همه موارد که بگذریم تشابه نژاد بشر در آن تمایلات شیطانی که انسانها دارند و نیز در محسنات و خصایل نیک آنها منعکس است، زیرا که عیش و خوشگذرانی نیز برای همگان جالب است و با اینکه انسان را به‌سوی اعمال بد می‌کشاند به‌هر حال نوعی شباهت صوری به‌آن چیزی دارد که به‌طبع خوب است. خوشگذرانی و عیش ونوش به علت آن عوارض مطبوع که دارند همگان را محظوظ می‌سازند و ازهمین روست که مردم، در نتیجهٔ یک اشتباه فکری، آنها را به‌صورت تفریحات سالم و روح‌پرور در آغوش می‌کشند. نیز آن ترسی که ما همگان از مرگ داریم و تا آخرین حد امکان از آن پرهیز می‌کنیم (زیرا در عالم وهم چنین می‌پنداریم که طبیعت انسانی در نتیجهٔ عارضهٔ مرگ نابود ومنفصل می‌گردد) و آن علاقه‌ای که به‌زندگی داریم و دامن حیات را دو دستی می‌چسبیم (زیرا براین عقیده‌ایم که این زندگی ما را در همان حوزه‌ای که در آن به‌دنیا آمده‌ایم نگاه می‌دارد) و درد وناخوشی را به‌صورت یکی از بدترین زیانها تلقی می‌کنیم (نه‌فقط از این لحاظ که بیرحمانه بر روح و پیکر ما می‌تازد بلکه نیز از این جهت که به‌نظر می‌رسد هدف نهایی‌اش منهدم کردن طبیعت انسانی باشد) همهٔ این احساسات از نوعی اشتباه یا سوءتعبیر از آن گونه که شرح دادم ناشی می‌شوند. نیز به‌همین قیاس، آن تشابه ظاهری (ولی بی‌اساس) که میان ارزش اخلاقی و شهرت دنیوی وجود دارد در عمل باعث می‌شود که ما مردانی را که مورد تجلیل و احترام همگان هستند افرادی سعادتمند انگاریم ولی دیگران را که روح و شخصیتی بزرگوار دارند و فقط به‌کسب شهرت نایل نشده‌اند عناصری مفلوک و بدبخت بشماریم. مصیبتها، خوشحالیها، خواسته‌ها، آرزوها، ترسها، بدون هر گونه فرق و استثنائی به‌افکار همهٔ انسانها مسلطند و حتی اگر انسانهای مختلف صاحب عقاید مختلف باشند از این موضوع نمی‌توان چنین نتیجه گرفت که فرضاً آن انگیزهٔ خرافی که بر اعمال بعضی نژادها حاکم است و آنهارا وادار به‌پرستیدن سگ و گربه به‌جای خدا می‌کند با آن انگیزه‌ای که نژادهای دیگر را با خرافاتی دیگر سرگرم می‌سازد، اساساً فرق دارد. اما کدام ملت است که افراد آن ادب، محبت، حقشناسی، و تذکر خدمتهای گذشته را دوست نداشته باشند، یا کدام قوم است که اعضای آن از اشخاص

متکبر، شرور، بیرحم، ناسپاس، متنفر نباشند و آنها را تحقیر نکنند؟ در پرتو این حقایق که جملگی نشان می‌دهند که اقوام و نژادهای مختلف انسانی درکنه وجود یکی هستند و به‌هم بستگی و پیوستگی دارند سرانجام این نتیجه به‌دست می‌آیدکه آن چیزی که انسان را بهتر و مهذب‌تر می‌سازد همان دانستن اصول زندگی صحیح است. حال اگر شما با این مطالبی که شرح دادم موافق باشید باقی مطلب را ادامه خواهیم داد. اما اگر مطلب یا نکته‌ای مانده که هنوز برایتان روشن نشده باکمال میل حاضرم که اول به ایراداتتان پاسخ دهم و سپس دنبالهٔ مطلب را بگیرم.

آتیکوس: اگر مجاز به‌اظهار نظر از جانب دوستان باشم بنام خود و آنان به تو اطمینان می‌دهم که تا این نقطه که گفتارت رسیده است هیچ‌گونه ایراد یا پرسش اضافی نداریم.

سیسرون: حال نکتهٔ بعدی این است که طبیعت ما را چنان آفریده است که باید مفهوم عدالت را میان خود تقسیم کنیم و سود آن را نصیب همگان سازیم. در سرتاسر بحثی که اکنون آغاز می‌کنم شما باید منظور مرا از کلمهٔ «طبیعت» درست استنباط کنید: وقتی می‌گویم طبیعت، منظورم آن دسته از صفات و خصیصه‌هاست که به‌دست طبیعت در نهاد انسان کاشته شده است. اما از آن طرف، فسادی که از کسب عادات بد ناشی می‌شود چنان شدید و کلان است که آن شراره‌هایی که طبیعت در نهاد ما بر افروخته است (اگر در استعمال چنین تعبیری برای وصف محسنات انسانی مجاز باشم) همه‌شان در نتیجهٔ تأثیر این فساد خاموش می‌شوند و از خاکسترشان عیوبی که نقطهٔ مقابل آن محسنات است نمو می‌کند و جای فضایل از بین رفته را می‌گیرد. اما اگر قضاوتهای مردم با روح طبیعت سازگار باشد و به‌گفتهٔ شاعر: «هیچ موضوعی را که مربوط به‌خیر بشریت است نسبت به خود بیگانه نشمارد» آن وقت عدالت از جانب همگان به‌طور مساوی رعایت می‌گردد. زیرا تمام آن آفریدگانی که موهبت عقل را از طبیعت دریافت کرده‌اند نیز مفتخر به‌دریافت عقل سلیم شده‌اند و اگر عقل سلیم را دریافت کرده باشند قانون نیز به‌دستشان رسیده است چونکه قانون به‌حقیقت چیزی جز اطلاق عقل سلیم بر حوزهٔ امر و نهی نیست. اما کسانی که قانون به‌آنها ارزانی شده است عدالت

را نیز بالطبع دریافت کرده‌اند و دلیل این الزام پیشتر بیان شده است.
حال اگر به‌وضع آفریدگان در پرتو این‌استدلال بنگریم می‌بینیم که تمام آنها بناچار باید سهمی از عدالت برده باشند زیرا عدالت از عقل ناشی می‌شود و عقل به‌تمام انسانها ارزانی شده است. بنابراین سقراط حق داشت که غالباً به‌آن کسی که برای نخستین بار عدالت را ازسودمندی مجزا کرد لعن و نفرین می‌فرستاد زیرا عقیده‌اش این بود که همین امر منشأ تمام شرارتها و مفاسد بعدی در جهان گردید وگرنه چه‌دنیلی می‌توانست آن کلمات مشهور دربارهٔ دوستی را از زبان فیثاغورس به گوش جهانیان برساند؟... از اینجا آشکار است که هر گاه مردی خردمند انسانی دیگر را که ازعین این فضیلت بهره‌مند است از لطف و محبتی که میان انسانها رواج وسیع دارد برخوردارکرد عمل وی به نتیجه‌ای که شاید برای بعضیها باور نکردنی باشد— ولی بالاخره نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر همین لطف و محبت است — منتهی خواهد شد به‌این معنی که‌آن شخص‌محب، دیگر هیچ گونه‌فرقی میان خود وانسانی دیگرکه مورد محبتش قرار گرفته قائل نمی‌شود و خود را به قدر سر سوزنی بیشتر از وی دوست ندارد. زیرا اگر به‌حقیقت بنگریم میان موجوداتی که از هر حیث مساوی هستند چه اختلافی ممکن است‌وجود داشته باشد؟ اما اگر کوچکترین فرقی در دوستی قائل شویم نام زیبای دوستی از همان لحظه که این فرق گذارده شد نابود می‌گردد زیراسرشت و خمیرهٔ دوستی چنان است که به‌محض اینکه یکی از طرفین خود را برای داشتن چیزی مرجح شمرد و مصلحت خویش را بالاتر از مصلحت رفیق انگاشت، بنای دوستی آناً فرو می‌ریزد و به هستی خود پایان می‌بخشد.
حال تمام این حرفها که تاکنون زده‌ام به‌واقع دیباچه‌ای است برای ذکر دنبالهٔ مطلب که هنوز گفته نشده و باید بیان گردد. و قصد من از ذکر باقی مطلب این است که شما را با این حقیقت‌حساس که‌عدالت در نفس و طبیعت انسانی نهفته است آشنا سازم. پس از اینکه چند کلمه دیگر در این باره گفته شد دامنهٔ بحث را به‌حوزهٔ قانون مدنی خواهیم کشاند و این موضوعی است که منشأ و محرک تمام این بحثی است که آغاز کرده‌ایم.

کوین‌توس: مطمئن باش که هیچ‌گونه احتیاجی به اطالهٔ کلام در این باره نداری چونکه خود من مسلماً متقاعد شده‌ام، و آتیکوس هم پس از شنیدن مطالبی که تاکنون بیان کرده‌ای ظاهراً متقاعد شده است که طبیعت منشأ و سر چشمهٔ عدالت است.

آتیکوس: در قبال دلایلی به این محکمی جز اینکه متقاعد شوم چاره‌ای نداشتم. برادرت قبلا به‌هر دوی ما نشان داد که موجودات انسانی با موهبتی که می‌شود آن را عطیهٔ خدایان نامید مجهز شده‌اند. سپس ثابت کرد که در آفاق و اکناف تنها یک اصل وجود دارد که افراد بشر با قبول و اجرای آن می‌توانند در کنار هم با صلح و صفا بسر برند و این اصل برای همگان یکی است و در اختیار و تملک همگان است. بالاخره ما را متوجه ساخت که تمام مردمان با یک حس محبت و حسن‌نیت طبیعی (افزون بر آن مشارکتی که در اجرای عدالت دارند) به‌هم مربوط و پیوسته‌اند. اکنون که صحت این نتایج را قبول کرده‌ایم، و فکر می‌کنم که در قبول آنها کاملا محق بوده‌ایم، دیگر چگونه می‌توان قانون و عدالت را از طبیعت جدا پنداشت؟

(د) ...[۱۷] قانون حقیقی عبارت از دستوری است که عقل سلیم آن را در توافق و هماهنگی کامل با طبیعت انشاء می‌کند. چنین قانونی به‌تمام کاینات در هر نقطهٔ جهان، شمول دارد. مضمونش عوض نشدنی و دوران اعتبارش ابدی است. مفاد آمرانه‌اش مردم را به‌انجام وظیفه وادار می‌کند و مفاد نهی‌کننده‌اش آنها را از ارتکاب خطا باز می‌دارد. فحوای قانون موقعی که به‌انسانهای نیک سرشت اطلاق شود هرگز بی‌نتیجه نمی‌ماند، اما در طبایع شرور وفاسد کوچکترین اثری نمی‌بخشد. کوشش انسانها برای دگرگون کردن چنین قانونی عین معصیت و الغاء کامل آن محال است. رأی مجلس سنا[۱۸] یا افکار عام هیچ کدام نمی‌توانند ما را از الزامات چنین قانونی معاف سازند و اگر احیاناً نیازی به‌تعبیر یا تفسیر آن پیدا شد هیچ لازم نیست که دنبال مفسری خارج

۱۷. جمهور سیسرون، کتاب سوم، فصل ۲۲، بند ۳۳.

۱۸. اشاره به مجلس سنای روم باستان.ـم.

از حوزهٔ وجود خود بگردیم. عقایدی از این گونه که قوانین روم و آتن با هم فرق دارند یا اینکه قوانین آتی غیر از قوانین معاصر خواهند بود همگی از مرحله صواب دورند زیرا در سرتاسر جهان فقط یک قانون ثابت و ازلی (که هرگز از اعتبار نمی‌افتد) وجود دارد که احکام آن برای تمام ملتها، در تمام اعصار و ازمنه، یکی است. نیز برای تمام انسانها و موجوداتی که در کون و مکان زیست می کنند حکمران و سروری واحد که عبارت از خدای ازل و ابد است وجود دارد که پایگاهش از آن همگان رفیعتر و اندیشه‌اش از فکر کاینات برتر است و هموست که انشاء کننده، پشتیبان، و مجری همین قانون ازلی است.
آفریدگان نامطیع به‌واقع از نفس خود فرار می کنند و طبیعت انسانی خویش را منکرند. این گونه اشخاص به‌همین دلیل که از نفس خود گریزانند به‌بدترین جزاها دچار خواهند شد و حتی‌به‌فرض اینکه‌بتوانند از چنگ آن مصیبتی که اصطلاحاً «کیفر» نامیده می‌شود رهایی یابند، باز از جزا و مصیبتی که در نفسشان به‌انتظارشان نشسته در امان نخواهند بود.

مفهوم جدیدی که از مجموع عبارات نقل شده در این فصل (از بند الف تا بند ج) مستفاد می‌شود همان نظریه قانون طبیعی[19] یا قانون طبیعت[20] است. معنای این نظریه به‌طور خلاصه این است که فقط یک قانون واحد، یا سیستمی واحد از این گونه قوانین، وجود دارد که بر سرتاسر کون و مکان حکمفرماست و تمام چیزهای طبیعی مآلا ناچارند که با آن قوانین تطبیق و از آنها اطاعت کنند. اشیاء و عناصر بیجان، به‌حکم ضرورت طبیعی، ناچار به‌اطاعت از این گونه قوانین هستند. حیوانات، به حکم غرایزی که در وجودشان نهفته است، کورکورانه از قوانین طبیعت اطاعت می کنند. ولی انسان فقط به‌حکم و فتوای عقل مطیع قوانین طبیعت است. به‌عبارت دیگر، آن عاملی که می‌تواند این قوانین را برای انسان کشف کند و رفتار و روش وی را با مفاد آنها تطبیق دهد، نیروی عقل انسانی است. به‌این ترتیب آشکارا می‌توان دید که این قانون، یعنی قانون مورد نظر سیسرون چیزی غیر از قانون طبیعی است که ما با مفهوم آن در قاموس علم جدید آشنا هستیم. قانون طبیعت، به‌مفهوم اخیر، بر سرتاسر عالم وجود حکمفرماست و ذیروح

19. Natural Law 20. Law of Nature

و بیروح هر دو به‌یکسان از اوامر آن اطاعت می‌ورزند. مثال بارز این نوع قانون، قانون جاذبهٔ زمین است که انسان و حیوان و سنگ و گیاه همگی تحت تأثیر آن قرار دارند و همه‌شان، اگر از مکان مرتفعی پرت شوند، رو به پایین سقوط می‌کنند. اما فرق عمده‌ای که میان قوانین طبیعی سیسرون و قانونهای طبیعت (به مفهوم معاصر آنها) وجود دارد همین است که قوانین اخیر، گو که با عقل و منطق بشر کشف شدنی هستند، به‌هر حال قوانینی نیستند که انسان فقط به‌فتوای عقل و منطق مجبور به‌اطاعت کردن از آنها باشد. مثلا از قانون جاذبه زمین نمی‌شود انتظار داشت که اثر طبیعی خودرا که ساقط کردن اجرام و موجودات بی‌اتکاء است موقتاً موقوف سازد تا من و شما قبلا با عقل خود مشورت کنیم و ببینیم آیا قانون جاذبه صحیح است یا نه، و سپس موقعی که عقلمان به صحت آن گواهی داد به‌نیروی جاذبهٔ زمین اجازه دهیم که کار خود را دوباره شروع کند و اثرات خود را بر اندامها و حرکات جسمانی ما وارد سازد. نیز این قانون از آن قانونها نیست که وقتی کشف شد من و شما بتوانیم اثراتش را ندیده بگیریم و از تسلیم شدن به نیروی مکتوم آن سرپیچی کنیم چونکه قانون جاذبه به‌حکم ضرورتی طبیعی، و نه به‌فتوای عقل، بر اجسام ما تحمیل شده است و همکاری یا کارشکنی عقل در ماهیت و طرز عمل آن کوچکترین تأثیری نمی‌بخشد.

از این قرار، قانون طبیعت به‌شکلی که سیسرون آن را تعریف می‌کند وضعی کاملا متفاوت دارد به این معنی که موجودات ذیعقل هیچ مجبور نیستند خود بخود از آن اطاعت ورزند. قانون طبیعی سیسرون فقط تا حدودی که موجودات انسانی به‌کمک عقل خود آن را درک و مفهومش را از روی‌اراده بر اعمال و حرکات خود تحمیل کنند می‌تواند در رفتار و روش انسانها مؤثر باشد و آنها را تابع نظم و ترتیب سازد. به این دلیل، اگر ما به‌جای «قانون طبیعی» از «قانون الهی» صحبت کنیم، به‌مفهومی که سیسرون از آن در نظر داشته نزدیکتر خواهیم بود و از قضا این همان اصطلاحی است که خود سیسرون آن را در موقعیتی مترادف با اصطلاح «قانون طبیعی» به‌کار می‌برد زیرا در قسمتی از آثارش که عیناً نقل شد آشکارا می‌گوید که: «قانون عبارت از اندیشهٔ ازلی و نهایی خداست» یا: «قانون صحیح و ابدی که به‌صورت امر و نهی در دنیا جاری است عقل سالم ژوپیتر، رب‌النوع برین، است.» چنانکه می‌بینیم هیچ انسانی مجبور به‌اطاعت کردن از این گونه قوانین نیست ولی هر انسانی که عقل سالم داشته باشد به‌عقیدهٔ سیسرون می‌تواند و باید که از آنها اطاعت ورزد.

حال باید توجه داشت که تقریباً هر دولتی در دنیا از شهروندان خودانتظار دارد که از قوانینی که آن دولت تصویب کرده است اطاعت ورزند ولی با تشریحی که سیسرون از قانون طبیعت کرد این نتیجهٔ بسیار مهم و فوق‌العاده به‌دست می‌آید که اطاعت شهروند از قوانین کشورش مطلق نیست بلکه مشروط است، به‌این معنی که اگر این قوانین با قوانین طبیعت سازگار نبودند وی هیچ‌گونه تعهدی به‌اطاعت کردن از آنها ندارد. البته ممکن است نیرویی مقتدرو زبردست او را مجبور به‌اطاعت از قوانینی کند که با قوانین طبیعت سازگار نیستند ولی چیزی که هست شهروند مطیع این کار را از روی اجبار می‌کند، وگرنه هیچ نوع مسئولیت اخلاقی به مفهوم اینکه آزادانه از آن قوانین اطاعت ورزد، ندارد. در چنین وضعی، قوانینی که او مجبور به‌اطاعت کردن از آنهاست «همان اندازه استحقاق داشتن نام قانون را دارند که مقررات و اصولی که یک مشت دزد و راهزن ممکن است در مجمع حرفه‌ای خود تصویب کنند و به‌معرض اجرا بگذارند.» (سیسرون) اما هر آن گاه که این قوانین با قوانین طبیعت‌سازگار بودند شهروند موظف است و باید که از آنها اطاعت کند و این اطاعت معلول سازگار بودن آن قوانین با قانونهای طبیعت است و ارتباطی به‌این موضوع که فرضاً سازندهٔ آن قوانین دولت است، ندارد.

نباید فراموش کرد که افلاطون در یکی از شگرفترین و مشهورترین‌اندیشه‌های خود که قبل از وی به‌خاطر کسی نرسیده بود نوعی آزادی ویژه (شبیه به همین آزادی که سیسرون برای تمام شهروندان قائل شده) برای فیلسوفان خواستار شده است. او ادعا کرده که فلاسفه باید حق قضاوت دربارهٔ قوانین دولت و تشخیص قانونهای بد از قانونهای خوب را داشته باشند.[۲۱] اما اندیشهٔ افلاطون در این‌باره مبنی بر این فرض قبلی بود که در داخل تشکیلات هر دولت شمارهٔ افرادی که طبیعت آنها را برای نیل به‌پایگاه معرفت فلسفی مستعد آفریده است همیشه محدود است و شاید از یکی دو تن تجاوز نکند و در بعضی دولتها شاید اصلا وجودنداشته باشد. ولی سیسرون، به‌عکس افلاطون، چنین فکر می‌کند که هر انسانی به‌طبع دارای این استعداد است که قانونهای طبیعت را از قانونهای مغایر با طبیعت تشخیص دهد.

از این قرار در اندیشهٔ سیاسی سیسرون نظریهٔ «قانون طبیعت» با نظریهٔ دیگری که شاید میزان اهمیتش از آن بیشتر باشد توأم شده و این نظریهٔ اخیر

۲۱. بنگرید به قسمتهای پیشین این کتاب.

عبارت از نظریهٔ «مساوات طبیعی افراد بشر» است. سیسرون می‌گوید: «شباهت هیچ شیئی به شیء دیگر قابل مقایسه با آن شباهتی نیست که انسانها به یکدیگر دارند ... از این جهت، به هر نحوی که ما انسان را تعریف کنیم تعریفی واحد و یکسان که به همهٔ انسانها اطلاق شدنی است وجود دارد و این خود دلیل کافی است بر اینکه هیچ‌گونه اختلاف نوعی میان یک انسان و انسانی دیگر وجود ندارد. چون اگر چنین اختلافی وجود می‌داشت دیگر نمی‌شد تمام انسانها را در حوزهٔ تعریفی واحد گنجاند. به‌واقع نیروی تفکر و قوهٔ قضاوت عقلانی که تنها نیرویی است که انسان را در سطحی بالاتر از آن حیوانات قرار می‌دهد... مسلماً در همهٔ ما مشترک است و گرچه میزان آن به مفهوم چیزهایی که انسان یاد می‌گیرد متفاوت است ولی از حیث ظرفیتی که تمام انسانها برای یاد گرفتن دارند یکسان و نامتغیر است.»

یکی از نتایج نظریهٔ «قانون طبیعت» را می‌شود در اینجا تذکر داد. در یک جامعهٔ سیاسی مردم به‌علت تبعیت از قانونی مشترک به‌یک عده همقطاران مدنی تبدیل می‌شوند. من باب مثال، کلیهٔ شهروندان رومی به‌علت اینکه از قانونی واحد اطاعت می‌کنند به‌صورت یارانی مدنی که اتباع مشترک دولتی واحد هستند در‌می‌آیند. اما این تساوی پایگاه، ناشی از پیوند نژادی آنان یا موقعیت جغرافیایی کشورشان نیست، بلکه معلول عضویتشان در جامعه‌ای است که از قوانین رومی اطاعت می‌ورزد. نیز به همین‌سان آن رشته‌ای که شهروندان آتن را به هم پیوند می‌دهد عبارت از قانونهای آتن است که این شهروندان از روی میل به آنها تسلیم هستند. عین این استدلال برای دولتهای دیگر نیز صادق است.

پس اگر قبول کنیم که قانونی که قابل اطلاق به‌هر گونه موجود انسانی است وجود دارد نتیجه این می‌شود که تمام موجودات انسانی به علت همین اشتراک در قانون، اعضای مشترک و متساوی الحقوق جامعه‌ای هستند که اولا در پیشرفت خود با بشریت همگام است وثانیاً در سطحی‌مافوق آن اختلافات صوری قرار دارد که دولتهای ویژهٔ جهان را از هم متمایز می‌سازد. سیسرون می‌گوید: «آنهایی که در قانون سهیم هستند در عدالت نیز باید سهیم باشند و آنهایی که از این چیزها به‌یکسان بهره می‌برند باید به‌شکل اعضای جامعه‌ای مشترک‌ المنافع نگریسته شوند. حال اگر این شهروندان جملگی بر حسب تصادف مطیع مقامات و قدرتهای واحدی باشند در آن صورت گفتار ما در حوزه‌ای وسیعتر صحت می‌یابد ولی حقیقت این است که همهٔ آنها از این سیستم ملکوتی که ناشی از عقل

و اندیشهٔ یزدان برین است اطاعت می‌ورزند و به همین دلیل است که ما باید عالم وجـود را به‌شکل قلمروی واحد و مشترک‌المنافع که خدایان و انسانها عضو آن هستند درک کنیم.»

افراد بشر به‌هر نحوی که از حیث نژاد یا موقعیت جغرافیایی دولتهای متبوعشان از هم جدا و مشخص باشند باز به‌حکم طبیعت اعضای یک دولت بزرگ و مشترک جهانی هستند که علاوه بر خدایان تمام انسانها را نیز در بر می‌گیرد.

حال دقت کنید که این نظریهٔ سیسرون تا چه اندازه، و با چه مفهوم عمیق، با آن اندیشهٔ ارسطو که می‌گوید«انسان به‌حکم طبیعت عضو دولت خلق شده است» فرق دارد. در تئوری ارسطو انسان(به‌عنوان عضو دولت) فقط با عدهٔ معدودی که مثل خودش اعضای همان دولت هستند محشور و آشناست و نسبت به‌باقی بشریت غریب و بیگانه. اما سیسرون جور دیگر فکر می‌کند. البته عضویت انسان در جامعه‌ای بزرگتر (به‌مفهومی که سیسرون در نظر دارد) به‌هیچ وجه مانع ازاین نیست که وی، در عین حال، عضویت دولت خاصی را هم داشته باشد. به‌عکس، خود این موضوع که انسان ممکن است به دولتی متعلق باشد کاملا با قانون طبیعت سازگار است («فکر تشخیص می‌دهد که انسان برای این به‌وجود آمده است که در حیات و سرنوشت یک دولت زمینی سهیم گردد.» — سیسرون). از نظر سیسرون انسان موظف است که در صورت لزوم (مثل کا کلز[۲۲]) جان خود را در راه حفظ دولتش فدا کند. اما تعهدی که وی نسبت به‌دولت متبوع خود (که می‌شود آن را «جامعهٔ مسدود» نامید) دارد فقط از عضویت وی در جامعه‌ای بزرگتر (که ما آن را «جامعهٔ مفتوح» می‌نامیم) مشتق می‌شود[۲۳]. شهروند تابع ناچار است هر آنچه را که دولت از او می‌خواهد انجام دهد ولی محرک او به‌انجام این عمل تنها ترضیهٔ میل و توقع دولت نیست بلکه بیشتر از این لحاظ خواستهٔ دولت را انجام می‌دهد که می‌بیند قانون طبیعت خواهان اجرای همان خواسته است.

خواننده ممکن است از این همه روح تجددو طراوت فکری که در اندیشه‌ها و لسان سیاسی سیسرون هست (و عبارات نقل شده در این کتاب آن را به خوبی

22. Cocles

۲۳. من این اصطلاحات دقیق ومبین را از کتاب هنری برگسن تحت عنوان دومنبع اخلاق و مذهب *The Two Sources of Morality and Religion* (1932) اقتباس کرده‌ام.

می‌رساند) دچار شگفتی گردد. مقصود من البته این نیست که فرضاً هر آنچه میسرون در روزگار خود دربارهٔ قانون و عدالت گفته کلاً با عقاید سیاسی قرن بیستم در این باره منطبق است. اما لحن اختصاصی افکار وی کاملا به‌گوشمان آشناست به‌این معنی که وقتی اندیشه‌های سیاسی‌سیسرون‌را بررسی می‌کنیم دیگر احتیاج نداریم به‌اینکه دائماً مواظب اختلافات دقیق معنی (در بطن اصطلاحات مشابه) باشیم در حالی که در بررسی افکار سیاسی افلاطون و ارسطو دائماً با این مشکل روبرو بودیم.

این آشنایی معلول دو نظریهٔ نوین است که هر دو از عهد ارسطو به‌بعد وارد قاموس سیاست شده‌اند. یکی نظریهٔ قانون طبیعی و دیگری نظریهٔ مساوات بشر. افکار و احساسات ما چنان با این دو نظریه آشناست که هر وقت دربارهٔ موضوعی سیاسی فکر می‌کنیم هر دو آنها را به‌شکل دو فرضیهٔ بدوی که چون و چرا ندارد و در جزء بدیهیات هستند می‌پذیریم و صحتشان را نه‌تنها در مورد اغلب تئوریهای سیاسی‌مان بلکه در بیشتر اعمال سیاسی‌مان نیزاز همان آغاز امر قبول داریم. تا همین چند سال پیش حتی امکان داشت از این دو اندیشهٔ بنیادی به‌عنوان دو رکن اصلی از یک مبنای مقبول جهانی (برای افکار سیاسی جدید) نام ببریم. اما در شرایط کنونی جهان فقط می‌توان گفت که نظریه‌های مذکور در فوق دو پایهٔ اصیل در ساختمان رژیمی هستند که (در تضاد با رژیمهای فاشیستی و کمونیستی) رژیم دموکراسی نامیده می‌شود.

میان افکار ما و اندیشه‌های سیسرون دربارهٔ این موضوعات، نه‌تنها پیوندی معنوی بلکه یک ارتباط حقیقی و تاریخی وجود دارد و باید هم داشته باشد. منابع افکار سیسرون همان سرچشمه‌هایی هستند که افکار سیاسی خود ما از آنها منشعب گردیده است. افکار سیاسی آن ایام از دو مجرای مهم و اصلی به‌ما رسیده است: یکی کیش مسیحیت که تعالیم آن قسمت زیادی از فلسفهٔ یونان قدیم را در خود جا داده و در تاریخ مدنیت جهان به عنوان قویترین عامل در تکوین اندیشه‌ها (که بشر از بدو آفرینش به‌یاد دارد) شناخته و پذیرفته شده است. مجرای دوم عبارت از قوانین رومی است که قسمت عمدهٔ روشهای قضایی و حقوقی مغرب‌زمین از آن مشتق گردیده است.[۲۴] رفتار و روش تمام مردمانی که افکارشان در مکتب

۲۴. نمی‌خواهم سخن من این طور تعبیر شود که قوانین رومی نفوذی‌مستقل از نفوذ مسیحیت (یا موازی با آن نفوذ) براین افکار داشته‌اند. حقیقت این است که

←

مسیحیت تشکیل شده است (و عدهٔ آنها تا چندی پیش کلیهٔ اعضای تمدن باختری را در بر می‌گرفت) همیشه با معیارهای قوانین رومی تطبیق داشته و افکارشان، به حکم ضرورت، با این دو اصل اساسی (اصل حقوق طبیعی و اصل مساوات بشر) آغشته و آشنا بوده است. بنابراین جای هیچ‌گونه تعجب نیست که ما (مردمان عصر کنونی) هر آنگاه که افکار و عقایدسیسرون را بررسی می کنیم فوراً متوجه می‌شویم که نسبت به‌این افکار بیگانه و ناآشنا نیستیم.

از آنجا که من نظریهٔ «قانون طبیعی» را به‌عنوان پدیده‌ای بعد از عهدارسطو ذکر کرده‌ام، عطف توجه خواننده به‌این نکته لازم است که در نوشته‌های خود ارسطو عبارتی هست که در آن نظریه‌ای راجع به همین موضوع (یعنی قانون طبیعی) بیان شده است. عبارت مزبور از این قرار است:

> سر مشق رفتار صحیح برای شهروندان یک دولت، ممکن است از طبیعت یا از آداب و سنن مشتق گردد.
>
> نیروی عدالت طبیعی در همه جا یکسان است و این نیرو هیچ بستگی به این ندارد که اقتباس شده یا نشده باشد. صحیح، به مفهوم عرفی این کلمه، چیزی را گویند که در بدو امر صاحب چنین عنوانی نبوده ولی از لحظه‌ای که آیین اجتماع آن را بدین سان پذیرفته مفهوم و عنوان «صحیح بودن» را پیدا کرده است. مثلا آیینهایی از این قبیل که میزان فدیه برای خدایان یک مینا[۲۵] و قربانی ویژه آنها یک بزغاله (و نه دو گوسفند) باید باشد، اینها را آیینهای عرفی می‌گویند. نیز قوانینی که دریک وضع استثنایی و انفرادی به‌وجود آمده‌اند قوانینی عرفی نامیده می‌شوند و مثال بارز این گونه قوانین، قانونی است که حکم می کند که برای برازیداس[۲۶] قربانی به‌عمل آید. نیز قوانینی که به‌شکل فرامین

خود دین مسیح این قوانین را در بطن تعلیماتش گنجانـد و قسمت مهمی از نیروی نـافـذ قوانین رومی که توانسته است تأثیری چنین‌عمیق در اندیشه‌های عصر جدید داشته باشد نـاشی از همین وضع خـاص اقتباس شدنش مـی‌بـاشد. مع‌الوصوف موضوع به حدکافی اهمیت داشت که به طور جداگانه ذکر شود.

۲۵. واحد مسکوک در یونان باستان.ـم.

۲۶. نام ژنرال(سردار) اسپارتی که در جنگهای پلوپونزآتنیها را شکست داد.یکی از نبردهای معروف این دوره، نبردآمفی‌پولیس بود که‌خود برازیداس در ضمن آن کشته شد (سال ۴۴۲ پیش از میلاد).

اجرایی نوشته شده باشند جزء قوانین عرفی شمرده می‌شوند. بعضیها عقیده دارند که کلیه قانونها از همین نوع عرفی هستند و دلیلشان این است که هر چیزی که طبیعی باشد لایتغیر است و نیروی تأثیرش در همه جا یکی است (کما اینکه خاصیت طبیعی آتش که سوزندگی باشد چه در یونان و چه در ایران یکی است و هرگز عوض نمی‌شود) در حالی که آیینهای عدالت، به گفتهٔ اینان، دائماً در حال تغییر و تحولند. ولی حقیقت مطلب بدان‌سان که این‌عده می‌پندارند نیست بلکه به‌نحوی است که در پایین ذکر می‌شود:

میان موجودات انسانی لااقل این حقیقت حکمفرماست (ولی شاید میان خدایان چنین نباشد) که گرچه بعضی چیزها به‌حکم طبیعت به‌وجود آمده‌اند ولی همه‌شان در معرض تغییر و تحول هستند. و این صفت‌تحول پذیری گرچه باعث شباهت آنها به‌هم می‌گردد ولی باز ممکن است که میان چیزی که طبیعی هست و چیزی که نیست فرق گذاشت. اما وقتی که ما روی این فرض پیش می‌رویم که هم چیزهای طبیعی، و هم چیزهایی که به‌موجب رسم و پیمان به‌وجود آمده‌اند، هر دو در معرض تغییر و تحول قرار دارند، در آن صورت چگونه و از چه راهی می‌توان میان آنها فرق گذاشت؟ جواب من این است: به‌همان ترتیب که در موارد دیگر عمل می‌کنیم و به‌همان وضع که میان سایر اشیاء و عناصر فرق می‌گذاریم. مثلا با اینکه دست راست انسان بالطبع ورزیده‌تر و قویتر از دست چپ اوست ولی هر انسان ممکن است به‌حسب عادت قادر به‌استعمال هر دو دست (با قوت مساوی) باشد. قسمتهایی از عدالت را که روی پیمان و مصلحت به‌وجود آمده‌اند می‌توان به‌اوزان و مقیاسها که در جمیع نقاط یکسان نیستند، تشبیه کرد. سنگهایی که برای تعیین وزن غلات و نوشابه‌ها به کار می‌روند همه جا یکسان نیستند. در جایی که کالا خریده می‌شود سنگینتر و در جایی که فروخته می‌شود سبکتر هستند. به‌همین نحو، آن قسمت از آیینهای عدالت که طبیعی نیستند و فقط انسانی هستند همه جا یکسان نیستند چونکه قانون اساسی دولتها نیز در نقاط مختلف با هم فرق دارند ولی در همه جای دنیا منشوری واحد که طبیعت آن را بهترین منشور برای حکمرانی تشخیص داده است وجود دارد.

مطالبی که در بالا نقل شد از نوشته‌های استثنایی ارسطوست ولی مضمون آن آشکارا نشان می‌دهد که مغز دوراندیش نویسنده نظریه‌هایی را که قرنها بعد از زمان او پیدا شد تا حدودی در همان تاریخ که مشغول نوشتن این عبارت بوده پیش‌بینی می‌کرده است. و از این‌رو ناچاریم که اختلاف میان وی و جانشینانش را دربارهٔ «قانون طبیعت» که به‌ظاهر بسیار شدید به‌نظر می‌رسند تعدیل کنیم. و شاید به‌همین دلیل است که توماس‌آکویناس هنگام تشریح نظریهٔ «قانون طبیعی»اش که در آن تاریخ (دوازده قرن بعد از زمان ارسطو) رشد و توسعهٔ کامل یافته بود، از همین عبارت ارسطو که ما نقل کردیم برای اثبات اندیشه خود یاری می‌طلبد[۲۷].

با تمام این اوصاف، حتی پس از اینکه همهٔ این ایرادات و نکته‌ها پذیرفته شوند، باز آن اختلاف مهم که میان مفهوم این نظریه[۲۸] در قاموس ارسطو و قاموسهای اعصار بعدی هست به‌جا می‌ماند.

ارسطو دربارهٔ بنای دولت و استخوانبندی درونی آن درست به‌همان‌سان اندیشه می‌کند که ما معمولا دربارهٔ ساختمان درونی «انواع» (به‌مفهوم بیولوژیک آنها) اندیشه می‌کنیم. برای هرکدام از این انواع یک قسم ساختمان درونی (یا منشور جسمانی) مرکب از استخوانها، اعصاب، عضلات و غیره دارد که جملگی به‌حکم طبیعت تعیین شده و در جاهای مخصوص قرار گرفته‌اند. انواع مختلف موجوداتی که به یک رسته بیولوژیک تعلق دارند تا حدی (بسته به‌اینکه میزان تطبیق آنها با نقشهٔ طبیعت کم یا زیاد باشد) با هم فرق خواهند داشت. به‌عبارت دیگر، بهترین و ظریفترین این انواع، همانها خواهند بود که نزدیکترین تشابه را با نقشهٔ اصلی آفرینش دارند درحالی که نمونه‌های ناقص و نارسا (که کمال دستهٔ سابق را ندارند) بعضی انحرافها، نقیصه‌ها، و ناهنجاریها، از خود بروز خواهند داد. حال اگر ما هر کدام از این انواع را با مقایسه به‌آن نوع کامل و ایده‌آلی که در کارگاه خیال مجسم کرده‌ایم مورد بررسی قرار دهیم به‌آسانی می‌توانیم میان نمونه‌هایی که با نقشهٔ طبیعت موافقند و آنهایی که از این نقشه منحرف شده‌اند فرق بگذاریم و اختلافاتشان را (با مقایسه به‌همان معیارهای کامل طبیعی) روشن سازیم.

۲۷. بنگرید به قسمتهای تالی این کتاب.
۲۸. نظریهٔ قانون طبیعت.ـم.

از نظرگاه ارسطو عین این وضع دربارهٔ دولتها صادق است. اینان نیز نوعی اورگانیزم (دستگاه وجودی) هستند که برای خود یک رشته اعصاب، عضلات، و استخوانها (به‌مفهوم قانونها و سازمانهای بنیانی) دارند و همینها هستند که اعضای درونی جامعه را تشکیل می‌دهند. حال طبیعت به‌همان نحو که در مورد مخلوقات عمل کرده، برای دولتها نیز معیاری برگزیده‌است که کمال یا نقص هر دولتی بامقایسه به‌آن معیار تعیین می‌شود. هر دولت تحت منشوری اداره می‌شود و هر آنجا که منشوری با معیار ثابت طبیعت تطبیق کرد می‌گوییم دولتی که‌صاحب آن منشور است کامل است و در غیر این صورت ناقصش می‌نامیم. مفهوم همین مطلب به‌زبان ساده‌تر این است که‌ما می‌توانیم به کمک آن معیار طبیعی میان دسته‌ای از سازمانهای سیاسی که به‌حکم طبیعت به‌وجود آمده‌اند و دسته‌ای دیگر که ناشی از عرف و سنن جامعه هستند فرق بگذاریم. نیز به کمک همین روش می‌توانیم دربارهٔ خوبی یا بدی دولتها قضاوت کنیم، بسته به‌اینکه کدامیک از آنها کمتر یا بیشتر به‌نقشهٔ طبیعت — یعنی به کمال طبیعی— نزدیکتر باشد.

اکنون باید دید «ما» که قادریم در مسند قضا بنشینیم و میان دولتهای کامل و ناقص فرق بگذاریم که هستیم؟ یک مشت علمای سیاسی (یا آن طور که ارسطو حتماً می‌گفت یک مشت فلاسفه) هستیم که از برابر صف انواع مختلف دولتها که تاریخ نشان می‌دهد گذشته و با مقایسهٔ آنها با یکدیگر، آن معیار جهانی را که به‌درجات مختلف در همه‌شان هست کشف کرده‌ایم. کشف این معیار و شناخت ماهیت آن، عالم سیاسی را قادر می‌سازد که دربارهٔ خوبی یا بدی دولتها قضاوت کند و هنگام برخورد با نمونه‌های ناقص این دولتها، میان اجزائی که با طبیعت موافقند و آنهایی که نیستند فرق بگذارد.

اما قدرتی که فیلسوف در این باره (یعنی فرق گذاشتن میان دولتها) دارد هیچ‌گونه نتیجهٔ عملی برای آن دسته از شهروندان که ممکن است اتباع دولتهای ناقص باشند ندارد. چونکه‌در درجهٔ اول این‌علم و آشنایی به مطلب، منحصر به فلاسفه است که شمارهٔ آنها در هر جامعه به‌حکم ضرورت محدود است و شاید از چند نفری تجاوز نکند و این عده قاعدتاً باید خود را از انتقادات عملی کنار کشیده باشند تا بتوانند به‌تعقیب حکمت و فلسفه بپردازند. ثانیاً، به‌فرض اینکه قضیه دگرگون می‌بود یعنی می‌شد چنین تصور کرد که عمق نظر فلاسفه میان مردمان تقسیم شده است و همگان سهمی از این موهبت برده‌اند، باز هم نمی‌شد امیدوار بود که این وضع تأثیری محسوس دررفتار شهروندان داشته باشد. برای وی(شهروند)

قانون رسمی دولتش بدان‌سان که نوشته شده منشوری است لازم‌الاجرا که تأثیری قاطع در نحوهٔ رفتارش دارد. داشتن «خرد فلسفی» به‌نحوی که دارندهٔ آن بتواند در بارهٔ این موضوع که دولت متبوعش چگونه می‌بایست ساخته شده باشد قضاوت کند، طبعاً زمینه‌ای در اختیارش می‌گذارد که براساس آن ممکن است از قوانین موجود کشورش تنقید کند؛ از تناقض میان آن‌چیزی که طراح طبیعت در نظر داشته است و تحریفی که دست بشر در آن طرح کرده است، متأسف گردد، ولی به هر حال علم وی به این حقایق سرمشق رفتاری از آن گونه که بشود آن را به‌جای قوانین جاری کشور پذیرفت، در اختیارش نمی‌گذارد. این علم محکی است که او را در قضاوتهای عقلانی‌اش کمک می کند ولی آن قوهٔ آمر که تأثیر جبری در رفتارش داشته باشد نیست. وجود این علم، موقعی که مردی با عمق نظر کافی بر مسند اقتدار و قانونگذاری نشسته باشد ممکن است وسیلهٔ انجام اصلاحات و پذیرفتن روشهای صحیح گردد ولی چنین پیشامدی به‌هر حال جنبهٔ استثنایی دارد به‌حدی که خود ارسطو در کتابش، حتی گوشه‌ای هم به امکان عملی شدن این موضوع نمی‌زند.

اما نظریهٔ سیاسی سیسرون خیلی با نظریهٔ ارسطو فرق دارد. در درجهٔ اول از این لحاظ که اندیشهٔ وی بر این اصل استوار است که استعداد تمام مردم دنیا برای تشخیص قانونهای طبیعی یکسان است. از آن مهمتر اینکه سیسرون عقیده دارد که چیزهایی که مردم دنیا تشخیص می‌دهند (به فرض اینکه در جامعهٔ زندگی آنها قانونگذار خردمندی پیدا شود و قوانین صحیح بنویسد) هیچ کدام نمونه‌ای ازآن چیز مطلوب که قانون می‌بایست، یا ممکن بود، با آن تطبیق کند نیست، بلکه عبارت از قانونی است که در جامعه‌ای که هم‌اکنون وجود دارد مجری است یعنی در یک جامعهٔ جهانی که این مردم همگی در حال حاضر عضوش هستند. چنین جامعه‌ای مسلماً آن قانون ایده‌آلی را که ممکن است روزی به‌وجود آید در اختیار اعضایش نمی‌گذارد، بلکه امریه‌هایی به‌آنها نشان می‌دهد که مجبور به‌اطاعت فوری از مقرراتش هستند. به این دلیل، شهروندی که ما در چهار چوب اندیشهٔ سیاسی سیسرون با او آشنا می‌شویم به دو جامعهٔ مختلف تعلق دارد و بنابراین تابع دو نوع قانون است (در حالی که شهروند ارسطو چنین نبود). یکی از این دو قانون، قانون مثبت و دیگری قانون ازلی است. وهرآنگاه که میان این دواصطکاک پیدا شود شهروند موظف است که قانون نخست را به‌نفع قانون ازل رد کند و از آنجا که قانون ازل همیشه کامل است خود شهروند در قبال هر نوع کجی یانقصان که در رفتارش دیده شود مسئول است.

فصل پنجم

آگوستین

شرح حال

آگوستین قدیس به‌سال ۳۵۴ میلادی در شهر تاگاست[1] واقع در آفریقای شمالی به‌دنیا آمد. هنگام تولد وی امپراتوری روم قدیم هنوز بر سرتاسر جهان متمدن حکمفرما بود ولی دفاع از این امپراتوری در مقابل فشارلی‌که از طرف قبایل وحشی شمال بر مرزهایش وارد می‌شدروز بروز دشوارتر می‌گردید. امپراتور قسطنطنین (که از ۳۲۳ تا ۳۳۷ سلطنت کرد) پایتخت حکومت خود را به‌بزانتیوم منتقل کرده و نام جدید قسطنطنیه‌را بر آن گذاشته بود و سرزمینی‌که بعداً به امپراتوری بزانتین[2] معروف شد عبارت از بخش خاوری همان امپراتوری روم قدیم بود. اما سرنوشت قسمتهای باختری این امپراتوری این بودکه در آتیه‌ای نه‌چندان دور در مقابل حملات وحشیان مغلوب و پلاسیده شوند. خود شهر روم را آلاریک[3] و قبایل گات درسال ۴۱۰ با خاک یکسان کردند.

مذهب مسیح درعرض آن سده‌هایی‌که ازظهورش می‌گذشت با سرعتی هرچه تمامتر در درون مرزهای امپراتوری روم پخش شد. آخرین مجازات مسیحیان در زمان حکومت دیوکلسین[4] صورت گرفت و در زمان سلطنت قسطنطنین مسیحیت مذهب رسمی امپراتوری روم قدیم شده بود.

آگوستین در جوانی بت پرست بود و تحصیلاتش درکارتاژ، آتیه درخشانی برایش نوید می‌داد. وی درکتاب مشهورش بنام «اعترافات سرگذشت زندگانی خود را به‌رشتهٔ تحریر کشیده و از پیشامدها و تجربیاتی‌که سرانجام باعث‌گرویدنش به‌دین مسیح گردید پرده برداشته است. افراط کاریهای زمان جوانیش، جستجوهای بعدیش برای کشف حقیقت (به‌هر نحوی‌و در هر مکانی)، گرایش قبلی‌اش به‌سوی دین مانی، و ایمان آوردن نهایی‌اش به‌آیین مسیح درسال ۳۸۷ (به‌سن سی‌وسه‌

1. Tagaste 2. Byzantine Empire 3. Alaric

۴. Diocletian، امپراتور روم‌که از ۲۸۴ تا ۳۰۵ سلطنت کرد.

سالگی)، همهٔ این مراحل در کتاب اعترافات شرح داده شده است. در سال ۳۹۱ (یعنی چهار سال پس از پذیرفتن دین مسیح) به رتبهٔ کشیشی نایل گشت و چهار سال بعد از این تاریخ (در سال ۳۹۵) اسقف شهر هیپو[5] واقع در آفریقای شمالی گردید و تا پایان عمرش در همین شهر اقامت گزید. به سال ۴۲۹ قبایل وحشی واندال به‌آفریقا حمله بردند و در سال ۴۳۰ شهر هیپو را محاصره کردند. در عرض دوران محاصره شهر بود که آگوستین چشم از جهان پوشید.

فلسفهٔ سیاسی

آگوستین در سرتاسر زندگانیش به کار تحریر و تألیف اشتغال داشت و مجموعهٔ آثار کتبی وی بسیار قطور و مفصل است. این آثار شامل وعظ‌ها، نامه‌ها، نوشته‌های متنازع فیه لاهوتی، تفسیرات بر کتاب مقدس، دفاع از مسیحیت، و این قبیل مطالب هستند. از کتاب اعترافات که بگذریم — که فصول و بابهای مختلف آن در حالتی مخصوص به‌خود قرار دارند — کتاب شهر خدا[6] بیگمان بزرگترین اثر آگوستین است. او نوشتن این کتاب را در سال ۴۱۳، یعنی سه‌سال پس از انهدام روم به‌دست آلاریک، آغاز کرد و غرضش از تألیف آن دفاع از مسیحیت در مقابل کسانی بود که پیدایش مذهب مسیح را مسئول سقوط روم می‌شمردند. اینان ادعا می‌کردند که مسیحیت باید مسئول تمام آن عواقب شوم و دردناک شمرده شود که نصیب امپراتوری روم گردیده است، زیرا تعالیم این مذهب رومیان را از خدایان وفضایل قدیمی‌شان غافل کرد و زوال این دو عامل نیرومند که امپراتوری روم را تا آن تاریخ از هر گزندی مصون نگاهداشته و عظمت باستانیش را حفظ کرده بود باعث نزول بلایا و بدبختیهای بعدی بر سر این امپراتوری گردید.

از این جهت قسمت عمدهٔ مطالب فصلهای اول اثر آگوستین عبارت از حمله بر خدایان قدیم رومی است. در ضمن این فصول همهٔ آن تناقضات و ضعفها که در اندیشهٔ بت‌پرستی هست فاش گردیده و در رد آنها چنین استدلال‌شده است که این گونه خدایان هرگز نمی‌توانسته‌اند مسئول آبادی یا موجد عظمت روم قدیم باشند. عظمت امپراتوری روم عطیهٔ خدایان رومی نبوده است، چونکه آنها هرگز صاحب

5. Hippo 6. *Civitas Dei*

چنین قدرتی نبوده‌اند که چنین عظمتی به‌روم قدیم ببخشند. عظمت رومِ قدیم را خدایی یگانه که حاکم بر سرنوشت جهانیان است به‌عنوان پاداشی در مقابل فضایل اخلاقی رومیان به‌آنها بخشیده بوده است.

ولی نوشتن کتاب شهر خدا۱ سیزده‌سال طول کشید. قسمتهای مختلف این کتاب همگی یکجا باهم ظاهر نشدند بلکه سال به‌سال به‌صورت بخشهای مجزا، همچنانکه این بخشها تألیف و تکمیل می‌شدند، انتشار یافتند. موضوع کتاب بزودی چنان وسعت یافت که از حدود مقصد اصلی مؤلف تجاوز کرد. کتاب شهر خدا۱ موضوعات زیادی را در بر گرفته است: رستاخیز جسم، زندگانی آخرت، وظایف یک بنده مسیحی در روابطش با مقامات کشوری. نیز در این کتاب تفسیری از تاریخ کلیهٔ اعصار گذشتهٔ جهان در پرتو وحی مسیحایی و آیات انجیلی به‌خواننده تقدیم شده است. خود این موضوعات متعدد و مفصل به‌شکل یک نظام فلسفی منظم که مطالب آن چسبیده به‌هم باشد تشریح نشده‌اند، چونکه آگوستین چندان علاقمند به‌ساختن نظام مشخص در فلسفه نبود، به‌این معنی که در طرح یا تنظیم مسائلی که آنها را مورد بحث قرار می‌داد به‌سبک‌و اسلوب فلاسفه وارد کارنمی‌شد. مسائلی که در این کتاب مورد بحث قرار گرفته‌اند عبارت از یک مشت مسائل فلسفی نیستند که تنها برای فیلسوفان جالب باشند، بلکه مسائل حاد و حساس زمان وی را تشکیل می‌دهند زیرا مردمان آن ایام برای همهٔ این مسائل پاسخهای صریح و فوری از اولیای مذهبی خود می‌خواستند.

از مجموع مطالبی که تاکنون ذکر شده چنین نتیجه گرفته می‌شود که‌دادن شرح موجز از فلسفهٔ آگوستین به‌هیچ وجه سهل و ساده نیست. حتی تقلیل دادن عبارات کتاب به‌جملاتی که باهم مربوط و متناسب باشند غالباً کاری است دشوار.

در منطقه‌ای از افکار آگوستین که ما با آن سروکار داریم، یعنی در قلمرو نظریه‌های سیاسی، مهمترین اندیشه‌های وی بر حول آیین «دو شهر» متمرکز شده‌اند و منظور از این دو شهر یکی شهر خاکی (دولتهای روی زمین) و دیگری شهر آسمانی (قلمرو سلطنت خدا) است. در عباراتی که‌از این به‌بعد نقل خواهد شد شاید استعمال کلمهٔ «دولت» به‌جای «شهر» مفهوم مطلب‌را دقیقتر به‌ذهن خواننده متبادر کند، ولی با توجه به‌وضع زمان نگارش این کتاب چاره‌ای نیست جز اینکه همان اصطلاح خود آگوستین را به‌کار بریم و مفهوم مطلب را از مجموع اندیشه‌هایی که ابراز شده است، استنباط کنیم.

شهر خدا[۷]

(الف) ما نام شهر خدا را به آن جامعه‌ای اطلاق می‌کنیم که کتاب مقدس آسمانی بر وجودش گواه است، زیرا این کتاب، از آنجا که احکام و آیاتش از فرمان و مشیت الهی سرچشمه گرفته است و ناشی از قضاوتهای انسانی نیست، از حیث مرجعیت و قدر و منزلت بر تمام آثار و نوشته‌های دیگر جهان برتری دارد. در این کتاب آیهٔ زیر مسطور است: «ای شهر خدا چیزهای باشکوه از تو نقل می‌کنند.» در جایی دیگر از همین کتاب مقدس می‌خوانیم: «بزرگ است خداوندی که خرگاه وی در شهر خدا بر فراز جبل مقدسش بر افراشته شده و حمد و ستایش بی‌پایان مر او را باد که بر خوشی و خرمی زمین و تمام اهل زمین می‌افزایاد.» آیه‌ای دیگر در همین کتاب به‌ما خبر می‌دهد که: «ما شهر خدای خود، خدای افلاک و شمس و قمر و ستارگان را، همچنانکه شنیده بودیم دیده‌ایم و می‌دانیم که خداوند آن را برای همیشه برقرار کرده است.» در جایی دیگر می‌خوانیم: «فرخنده باش ای شهر خدا که جریان جویباران شادمانت خواهد کرد. خدای قادر متعال خرگاه خود را تقدیس کرده و درمیان آن بیحرکت ایستاده.»

این آیات و هزاران شاهد و بینهٔ اضافی به‌ما یاد می‌دهند که شهر خدایی هست که بندگان مشتاق که قلبشان از عشق کبریا ملهم شده است مایل به‌ورود در آن هستند. شهروندانی که دل به‌حیات زمینی بسته‌اند خدایان خود را بر خالق این شهر آسمانی ترجیح می‌دهند و از این نکته غافلند که آن خالق بزرگ خدای همهٔ خدایان است— اما نه سرور یک مشت خدایان مجعول، شریر، و مغرور[۸] که چون از نور آن خدای یکتا بی‌بهره‌اند بناچار در قالب نیروهایی فوق‌العاده محتاج‌مجسم شده‌اند و به‌همین دلیل که نیازمندند هرکدام به‌راه و شیوهٔ خود عمل می‌کنند و هر خدایی تجلیلی درخورشأن و مقامش از پرستشگران خود

۷. مأخوذ از کتاب شهرخدا، فصل یازدهم، بند اول.
۸. منظور آگوستین از این خدایان «مجعول، شریر، ومغرور» بتهایی است که بت‌پرستان زمان وی می‌پرستیدند.

می‌طلبد. خدای بیچون ما از این گونه خدایان نیست بلکه بر نفوسی پاک و یزدان‌پرست که پرستندگان و پیروان وی هستند سروری می کند. اینان معبود خود را از روی میل و رضا برگزیده‌اند و به‌جای اینکه دیگران را وادار به‌تعظیم و تسلیم در مقابل خود سازند خود سر تسلیم در پیشگاه آن معبود یگانه خم کرده‌اند. این بندگان وارسته پرستیدن خدایی یکتا را بر اینکه خود به‌عنوان خدا پرستیده شوند ترجیح می‌دهند و من امیدوارم، مطالب آن نه کتاب قبلی که نوشته‌ام به کمک خداوندگاری که سلطان و فرمانروای همهٔ ماست، دشمنان این شهر مقدس را کاملا رسوا کرده باشد. اکنون با دانستن اینکه انتظار بعدی خوانندهٔ از من براساس قولی که داده بودم چیست— یعنی بحث و بررسی کردن (تا آنجا که از عهدهٔ ناچیزم بر آید) در بارهٔ سرآغاز، پیشرفت، و تکمیل آن دو شهری که در این دنیا به‌حال اغتشاش و آشفتگی در کنار هم قرار گرفته‌اند— لذا به کمک همان خدایی که پادشاه و سرور همهٔ ماست قلم بر صفحهٔ کاغذی گذارم به‌این قصد که نخست منشأ و آغازهٔ این دو شهر را که ناشی از اختلاف میان نیروهای یزدانی است نشان بدهم.

(ب)[۹] در آن رساله های قبلی‌مان گفتیم که خداوند به‌لطف عمیم خود چنان تصمیم گرفت که تمام افراد بشر را از صلب انسانی واحد (آدم ابوالبشر) بیافریند و حکمت الهی در ترتیب دادن قضیه بدین‌سان، هم ایجاد شباهت اجتماعی بین انسانها بود و هم اینکه می‌خواست همان یگانگی مبدأ را وسیله‌ای برای یگانگی قلوب و جلب محبت آنها نسبت به‌یکدیگر قرار دهد. و مرگ که سرنوشت کنونی انسانهاست هرگز به وجود نمی‌آمد اگر آن دو آفریدهٔ نخستین[۱۰] (که یکی از دیگری ودیگری از عدم به‌وجود آمد) به‌علت نافرمانی و سرپیچی از امر یزدان باعث نزول این کیفر لایزال نشده بودند. اما ارتکاب معصیتی چنین بزرگ باعث‌شد که تمام‌سرشت‌وطبیعت‌آنها که‌درنتیجهٔ‌سرپیچی‌ازامرخدا فاسد شده بود باهمان میزان فساد و ضرورت مرگ به‌اولاد و احفادشان منتقل

۹. شهرخدا، فصل چهارم، بند اول.

۱۰. آدم و حوا.ـم.

گردد. و قلمرو این فساد چنان در میان آدمیان وسعت گرفت که همهٔ آفریدگان به‌علت‌همان معصیتی که مرتکب شده بودند نزدیک بود به کیفری شدیدتر که از هر حیث استحقاقش را داشتند گرفتار آیند و به مرگی ثانوی که پایان و رستاخیز نداشت محکوم گردند که ناگهان لطف بی‌پایان خدا به‌داد برخی از این بندگان رسید و آنها را از این سرنوشت ظلمانی نجات داد. وضع کنونی عالم بشریت ناشی از همین لطف و اغماض الهی است زیرا با اینکه نژاد بشر به‌این همه اقوام و ملل مختلف تقسیم گردیده— مللی که از حیث زبان، انضباط، عادات، و رسوم باهم فرق دارند— مع‌الوصف میان تمام این ملتها فقط دو نوع بندگان یافت می‌شوند و آن دو شهری که ما در باره‌شان صحبت می کنیم از همین دو گروه تشکیل شده است. یکی از این دوگروه مرکب از بندگانی است که طبق تمایلات و خواسته‌های جسمانی زندگی می کنند و گروه دیگر کسانی هستند که زندگی خود را براساس تمایلات روحانی ادامه می‌دهند و هر کدام از این دوگروه سوقعی که به هدفها وخواسته‌های خود نایل شدند در صلح و آرامشی که مخصوص به‌همان زندگی است بسر می‌برند.

(ج)[۱۱] تصور می کنم تا کنون به‌جد کافی در بارهٔ شک و تردیدهایی که نسبت به‌آغاز جهان، مبدأ و ماهیت روح، و نحوهٔ پیدایش نژادبشر، وجود دارد صحبت کرده باشم که این موضوع اخیر، یعنی نژاد انسانی، به‌دو گروه تقسیم می‌شود: گروهی که بروفق امیال انسانی زندگی می کنند و گروهی که طبق خواسته‌های یزدانی. و ما این دو گروه را به شیوهٔ عرفانیان «دو شهر» یا «دو جامعه» می‌نامیم که تقدیر یکی از آنها این است که در جوار سریر الهی حکومت کند و دیگری محکوم به‌این سرنوشت است که در جوار ابلیس با عذاب ابدی هم‌آغوش باشد و این پایان و عاقبت کار آنهاست که دربارهٔ هرکدام بعداً به‌طور مفصل صحبت خواهد شد. اکنون با توجه به اینکه دربارهٔ اصل و مبدأسا کنان این دو شهر— یعنی فرشتگانی که از ذکر شماره‌شان عاجزیم و اعقاب

۱۱. شهر خدا، فصل پانزدهم، بند اول.

آن دو مخلوق نخستین که‌والدین بشریت بشمار می‌روند — دربارهٔ هر دو به‌حد کافی صحبت کرده‌ایم فکر می کنم مناسبتر چنین باشد که به‌شرح اعمال و سرنوشت خاک نشینان از اولین لحظه‌ای که پا به‌دنیا می‌نهند تا لحظه‌ای که می‌میرند و دیگر قادر به‌تولید نسل نیستند بپردازیم. زیرا سرنوشت آن دوشهری که هم‌اکنون توصیف شدند در همین دورهٔ حیات خاکی که میان زاد و مرگ بشر محصور است — یعنی در یک فاصلهٔ زمانی که در آن به دنیا آمدگان پی‌درپی جای از دنیا رفتگان را می‌گیرند— خلاصه می‌شود.

قابیل اولین فرزندی بود که از پیوند آن دو مخلوق نخستین به‌وجود آمد و او متعلق به «شهر انسان» است. اما هابیل که دومین فرزند آدم بود به «شهر خدا» تعلق دارد زیرا با در نظر گرفتن اینکه ارادهٔ لایزال الهی براین تعلق گرفته بود که از صلب آدم ابوالبشر آن قسمتی که ناپاک و دنیوی بود مقدم بر قسمتی که پاک و یزدانی بود پا به‌عرصهٔ وجود بگذارد (که از همین جهت تمام آن چیزهایی که از سرشت فاسد آدم ناشی می‌شوند لزوماً باید در اول کار مضر و جسمانی باشند و سپس اگر مسیح به‌دادشان رسید و تهذیبشان کرد خوب و روحانی گردند) لذا در اولین مرحلهٔ خلقت و زاده‌شدن انسان، و در بدو پیدایش آن دو شهری که مشغول شرح کیفیتشان هستیم، شهروند جسمانی اول زاده شد و سپس آن مخلوق مهاجر در زمین، آن شهروند آسمانی، پا به عرصهٔ حیات گذاشت. تقدیر و مشیت الهی چنین خواسته بود که وی که برگزیدهٔ یزدان باشد به‌شکل مسافری موقتی در روی زمین زندگی کند و سرانجام، طبق همان مشیت، به‌عرصهٔ ملکوت و بهشت جاودانی‌منتقل گردد. زیرا نباید فراموش کرد که او نیز از همان پیکر فاسد و محکوم به‌عذاب به‌دنیا آمده بود. اما خداوند نظیر هنرمندی که ظروف سفالین می‌سازد (و این عین تشبیهی است که خود حواری در این باره به کار برده) از آب و گلی واحد دو جام ساخت که یکی از آنها شایستهٔ تجلیل و افتخار و دیگری مستحق سرزنش و توبیخ بود. جامی که‌سزاوار توبیخ بود اول ساخته شد و جام افتخار بعداً به‌وجود آمد چونکه در آن انسان واحد، چنانکه گفتیم، اول عمل خلاف صورت گرفت که گفتار ما لزوماً باید از آنجا آغاز گردد (ولی هیچ لازم نیست که در همانجاستوقف‌بماند)

و بعد خیر وصلاح به‌وجود آمد که ما همگی در نتیجه تهذیب نفس استفاضه کنان به آن می‌رسیم و چون رسیدیم جاودانه در قلمرو آن مسکن می‌گزینیم.
از این مقدمه این نتیجه حاصل می‌شود که هیچ انسانی نمی‌تواند خوب باشد مگر اینکه قبلا بد بوده و از مرحلهٔ سیئات گذشته باشد گرچه البته قانون الهی چنین نیست که هر کسی که در اول کار بد بوده است بعداً باید به‌طور حتم تبدیل به‌آفریده‌ای خوب گردد. اما به هر نسبتی که انسان خود را زودتر اصلاح کند به همان نسبت زودتر لایق داشتن نام نیک می‌گردد و این نام نیک خاطره سیئات قبلی او را محو می‌سازد. لذا از قابیل چنین نقل شده است که او شهری در روی زمین بنا کرد ولی هابیل از آنجا که مهاجری بیش در این خاکدان فنا نبود از کار برادر تقلید نکرد و شهری نساخت زیرا می‌دانست که شهر قدوسیان و کروبیان در ملکوت (آسمان) است گرچه عده‌ای از اعضای این شهر آسمانی موقتاً به‌شکل مسافران چند روزه در روی زمین بسر می‌برند تا اینکه روز میعاد فرا رسد و تمام مردم‌جهان به‌بانگ رستاخیز از قبرها برخیزند. آنگاه این جمع برگزیده که تقدیرشان‌عمر ابد در آن شهر آسمانی است از تنگنای زمینی به‌سکونتگاه ابدی خود منتقل می‌شوند تا در آن منزلگه جاوید، جاودانه و مخلد در جوار سلطان آفریدگار خود بسربرند.

(د)[۱۲] لذا در این روزگار شرارت بار که مذهب ما با خضوع تمام، در آغوش ترسها، غمها، مشقتها، و عوامل اغوا کننده، برای افتخار و شکوه آتی آن ذات ذوالجلال کار می‌کند و تنهامسرتش ناشی از امیدی است که به‌آینده دارد— بسیاری‌ازگمراهان میان برگزیدگان بسر می‌برند و هر دو دسته در دریای بزرگ فنا مشغول شناوری هستند. تور باعظمت انجیل که در همین دریا گسترده است همهٔ آنها را از هر فرقه‌ای که باشند به‌ساحل می‌کشاند و در آنجا خوبان از بدان جدا می‌شوند در حالی که ذات خداوند به‌همان‌سان که در پرستشگاه خود جلوه می‌کرد بر سرتاسر وجودشان حکمفرماست. از این رو ما به‌صحت آن کلام آسمانی

۱۲. شهر خدا، فصل هیجدهم، بند ۴۹.

که در انجیل آمده است ایمان داریم که می‌گوید: «من از بندگان صالح و نیکوکار خود صحبت می کنم ولی قدر و منزلت آنها بالاتر از آن است که با این بیان به‌درستی ایفا گردد.»این گزینش از آن لحظه آغاز شد که نخست یوحنا (حواری مسیح) و سپس خود مسیح شروع به‌صحبت کرد: «از سیئات اعمال خود توبه کنید زیرا که بهشت موعود، قلمرو سلطنت خدا، نزدیک است.» او برای خود پیروانی برگزید و نامشان را حواریون گذاشت. اینان مردانی فقیر، فروپایه، و بیسواد بودند اما حکمت الهی در برگزیدنشان این‌بود که جهانیان به‌چشم ببینند که خداوند کارهای بزرگ و دشوار خود را، اگر اراده کرد، به دست چه کسانی می‌تواند انجام دهد. در میان این عده یکی بود که از خوبی و محبت مسیح سوء استفاده کرد ولی خداوند همین شخص بدکار را برای انجام هدفی بسیار نیک به کار گرفت و به‌بندگان مؤمن خود نشان داد که شکیبایی در قبال محنت تا چه اندازه در نظر خدا اجر و ارزش دارد. مسیح تا روزی که مقیم خطهٔ خاک بود تخم رستگاری را میان جهانیان پاشید. وی را مصلوب کردند و به‌خاک سپردند. اما مسیح در حالی که با مرگ فجیع خود نشان داده بود که بشر در راه حق و حقیقت متحمل چه صدماتی باید بشود دو باره از قبر برخاست و قدم به‌عرصهٔ حیات گذاشت. رستاخیز وی آنچه را که بندگان مسیحی باید به‌نوبهٔ خود منتظر و برای تحققش امیدوار باشند در قالب یک حقیقت عینی نشان داد. حال بگذریم از آن تأثیر وصف نشدنی که ریخته شدن خونش (برای بخشودگی گناهانش) در تحکیم ارکان مسیحیت بر جای گذاشت. مسیح پس از آنکه از قبر برخاست چهل روز تمام در روی زمین با حواریونش بسر برد و سپس در جلو چشمان همه آنها دوباره به‌آسمان عروج کرد. آنگاه، ده روز بعد از این قضیه، روح موعود خود را به‌زمین باز گرداند تا در نتیجه همین رجعت روح جهانیان را آگاه سازد که در سراسر جهان کلیسایی واحد بنام کلیسای کاتولیک وجود دارد که کلیهٔ ملل جهان زبانهای مختلف خود را برای اخذ و انتشار تعالیم آن به کار می‌برند.

نظریهٔ شهر خدا از یک طرف، همچنانکه خود آگوستین اعلام می‌دارد، از

وحی آسمانی (بدان‌سان که در انجیل ذکر شده) اخذ گردیده است و از طرف دیگر تمام آن فرضیه ها و اندیشه هایی را که در عرض قرون سابق در مغز فلاسفهٔ یونانی و سیسرون نمو می کرد در بر گرفته و توسعه داده است. اندیشه هایی که از اعصار باستان به‌عصر آگوستین رسیده بود مربوط به‌جامعه‌ای بود که باعالم وجود مرز مشترک داشت و بر فراز جوامع محدود آن ایام— از قبیل دولت، نژاد، طبقهٔ اجتماعی— قرار گرفته بود. تمام مردم جهان فقط به‌این دلیل که در انسانیت مشترک بودند حق عضویت این جامعه را پیدا می کردند. انکار نمی‌توان کرد که اختلافی مهم فرضاً میان آن تصوری که سیسرون از جامعهٔ انسانی دارد و تصوری که آگوستین بعدها در این باره پیدا کرد وجود دارد. طبق نظریهٔ سیسرون، کلیهٔ افراد بشر به‌حکم طبیعت عضو جامعه‌ای هستند که مقر آن در زمین است، در حالی که براساس اندیشهٔ آگوستین مقر این جامعه در آسمان است و گرچه نقشهٔ بدوی خدا هنگام خلق کردن بشر این بوده است که همهٔ افراد بشر را به‌عضویت آن مفتخر سازد ولی این تصمیم الهی در نتیجهٔ سقوط بشر (ناشی از گناه آدم ابوالبشر) عوض شده و مشیت دیگری جایگزین آن گردیده است. به‌این ترتیب، از تاریخ سقوط آدم به‌بعد، افراد جامعهٔ بشری فقط در نتیجهٔ لطف و عنایت الهی می‌توانند به‌عضویت این جامعهٔ آسمانی (که آگوستین آن را شهر خدا می‌نامد) نایل گردند و از آنجا که این لطف و عنایت شامل حال همه نمی‌گردد، پس همگان حق ورود به‌آن را ندارند. ولی به هر حال، از نظر مقصدی که ما در این کتاب تعقیب می کنیم این مسئله که همهٔ مردم نمی‌توانند به‌عضویت چنین جامعه‌ای نایل گردند نقش مهمی در اصل موضوع بازی نمی کند زیرا با وصف اینکه بعضی از بندگان خدا از عضویت شهر خدا محروم گردیده‌اند، این محرومیت ناشی از تعلق آنها به‌نژاد، دولت، یا طبقهٔ معینی نیست. به‌این ترتیب، با اینکه دروازه‌های شهر آسمانی آگوستین به‌روی همگان باز نیست ولی بی‌اعتنایی به‌موقعیتهای جغرافیایی وامتیازات نژادی و طبقاتی در این شهر، به‌هیچ‌وجه کمتر از آن بی‌اعتنایی نیست که «جامعهٔ دنیوی» سیسرون نسبت به همین امتیازات نشان می‌داد.

در اینجا ممکن است این سؤال مطرح گردد: بندگانی که به‌عضویت این قلمرو بهشتی پذیرفته می‌شوند چگونه و به‌چه مفهوم اصلا جامعه‌ای تشکیل می‌دهند؟ وجه اشتراک همهٔ آنها چیزی جز عشق به‌خدایی واحد (که جملگی پرستشگر او هستند) نیست ولی هیچ معلوم نیست که این وجه اشتراک بتواند پیوندی میان پرستشگران ایجاد کند. از این قرار، مثلا تمام ستایشگران هومر حس

تحسینی نسبت به‌این شاعر یونانی دارند ولی وجود این حس آنها را به‌جامعه‌ای تبدیل نمی‌سازد. درست است که این ستایشگران ممکن است دور هم گرد آیند و جامعه‌ای بنام «انجمن دوستداران هومر» تشکیل دهند ولی چیزی که هست تشکیل این جامعه نوعی عمل تالی است که ممکن است صورت بگیرد یا نگیرد. زیرا آن حس تحسین و ستایش فوق‌العاده که برخی از افراد جامعه نسبت به هومر دارند آنها را خود بخود در جامعه‌ای (مرکب از پرستشگران) متشکل نمی‌سازد، در حالی که به‌عقیدهٔ آگوستین عشق بندگان به‌خداوند و ستایشی که از آن وجود یکتا می کنند نتیجه‌ای حتمی به‌دنبال دارد و آن این‌است که تمام این پرستشگران را در جامعه‌ای واحد متشکل می‌سازد بی‌آنکه لازم به‌صبر کردن باشد تا عده‌ای از این پرستشگران به‌فکر تشکیل جمعیتی به‌نام «جامعه دوستداران خدا» بیفتند و بنیاد یا سازمانی به‌این نام ایجاد کنند. اعضای شهر آسمانی آگوستین بنا به مفاد جمله‌ای که چندین بار در کتاب وی تکرار شده از «لذت اجتماع و همجواری باخداوند در عین همجواری با یکدیگر محظوظ می‌شوند» و وجود این پیوند معنوی میان اعضاء شهر (که آگوستین آن را «همشهری بندگان مقرب» می‌نامد) نتیجهٔ لاینفک وضع قبلی یعنی همشهری بودن با خداست.

ارتباط میان این دو موضوع را پرفسور ژیلسن با تشبیه مناسبی در کتاب خود مجسم کرده است[13]. او می‌نویسد:

> برای درک مبدأ زندگانی اجتماعی بگذارید جریان تکوین آن را در وضعی که گویی پیش چشممان صورت می‌گیرد— مثلا در وضع نمایشنامه‌ای که در سالن تئاتری نشان داده می‌شود— مورد بررسی قرار دهیم. موقعی که تماشاگران برای دیدن نمایشنامه جمع می‌شوند هیچ کدام از آنها آشنایی خصوصی با یکدیگر ندارند و از آنجا که همدیگر را نمی‌شناسند پس جامعه‌ای هم تشکیل نمی‌دهند. اما اگر یکی از بازیگران نمایشنامه نقش خود را با مهارت ایفا کرد، علاقمندانش مسرتی عمیق که ناشی از تأثیر بیان و حرکات و سکنات اوست دراعماق قلوب خود احساس می کنند. اینان در آن لحظه که چشم به‌هنرنمایی‌های بازیگر محبوب خود دوخته‌اند ممکن است از عمیقترین مسرتی که تأمینش از عهدهٔ فن تئاتر ساخته است محظوظ باشند و عوالم آن را

13. E. Gilson: *Introduction à l'Étude de St. Augustine* (Paris, 1931) p. 220.

در نهانخانهٔ وجود خود احساس کنند. اما ستایشگران دلباختهٔ ما فقط به این احساس (که بازیگر محبوب خود را دوست بدارند) قانع نیستند، بلکه بزودی نوعی احساس محبت متقابل میان تمام کسانی که دوستدار وی هستند به‌وجود می‌آید. پس اگر تماشاگران ما بی‌آنکه آشنایی قبلی با هم داشته باشند کم کم شروع به‌دوست داشتن همدیگر بکنندواضح است که این محبت نوپدید نه‌از آن روست که دفعتاً علاقه‌ای به همدیگر پیدا کرده باشند بلکه ناشی از علاقه به‌آن فردی است که مهرش بردل همگان نشسته است و صحت این موضوع از همینجا ثابت می‌شود که هر قدر بازیگری علاقمندان خود را بیشتر محظوظ سازد به همان نسبت بر میزان احساساتی که اینان به نفع وی ابراز می کنند افزوده می‌شود و همه‌شان می کوشند که دیگران را نیز در این ابراز احساسات سهیم سازند و به‌این منظور کسانی را که احساس موافق دارند ولی در ابراز آن نیمه‌گرم هستند اتصالاً تشویق می کنند که‌آن احساس را باقوت بیشتری نشان دهند و در قبال کسانی که بازیگر محبوب آنها را تحقیر یا تخطئه می کنند احساساتی خصومت‌آمیز که با انزجار و نفرت آنی توأم است نشان می‌دهند.

از این قرار، آن عشق و علاقه‌ای که انسان نسبت به‌شیئی ویژه، یا انسانی ویژه، در ته دل خود احساس می کند منجر به‌تکوین جامعه‌ای می‌گردد که همزمان با پیدایش همان علاقه به‌وجود آمده است واعضای این جامعه کسانی هستند که انسان یا شیء مورد علاقهٔ خود را می‌ستایند. در عین حال حاجت به‌گفتن نیست که در این جامعهٔ نوپدید هیچ کدام ازکسانی که بازیگر محبوب جامعه را تحقیر یا استهزا می کردند حق عضویت ندارند و نمی‌توانند داشته باشند. مفهوم جهانی این مثال، که در هر محیط و هر زمانی صدق می کند، بالاخص در مورد «حب خدا» صادقتر است، به‌این معنی که هر انسانی که خدا را دوست داشته باشد به‌همین دلیل که دوستدار خداست خویشتن را به‌شکل حلقه‌ای در یک زنجیر اجتماعی که از دیگر دوستداران همان خدا تشکیل شده است احساس می کند.[۱۴]

۱۴. مقایسه کنید این تشبیه پرفسور ژیلسن را با آن عقیدهٔ عرفانی سعدی که دریکی ←

باید توجه داشت که تشبیه پرفسور ژیلسن چیزی جز یک تجسم خیالی* از وضع پیدایش جامعه‌ای که هم اکنون در باره‌اش بحث می‌کنیم نیست و اگر مفهومی بیش از این برای تعبیر وی قائل شویم بیگمان از حقیقت مطلب دور افتاده‌ایم. البته ممکن است که عدهٔ زیادی از مردمان روی زمین عاشق هنرمندی باشند و شور و علاقه‌ای عمیق نسبت به‌وی در قلب خود احساس کنند ولی هیچ لازم نیست که صرفاً به‌این دلیل پیوندی اجتماعی میان آنان به‌وجود آید. اما دوست داشتن خدا (به مفهوم یزدان پرستی) لازمه‌اش به‌وجود آمدن اجتماعی است از بندگان خداپرست و این اجتماع چیزی نیست که عشق به خداوند و عشق به‌کاینات (چه اشخاص و چه اشیاء) قادر به ایجاد آن باشد، بلکه جامعه‌ای است اختصاصی که صرفاً از دوستداران خدا تشکیل شده است و به‌همین دلیل که معبودش خداست با تمام جوامعی که برگرد معبودان بشری تشکیل شده است فرق دارد (گر چه البته وضع معبود آسمانی‌را چنانکه دیدیم به‌کمک احساساتی که نسبت به‌معبودان زمینی نشان داده می‌شود می‌توان مجسم کرد). حال اگر کسی سؤال کند که چرا عشق به‌خداوند این نتیجهٔ ممتاز را دارد که حتماً باید به ایجاد جامعه‌ای از پرستشگران وی منجر گردد، حقیقت این است که من در سرتاسر آثار آگوستین جایی را که در آن پاسخ این سؤال داده شده باشد سراغ ندارم. میان نظریه وی و اندیشه‌های بنیانی مسیحیت البته نوعی تشابه و پیوند معنوی هست مخصوصاً در آنجا که بنا بـه‌روایت انجیل عشق و محبت انسان نسبت به خداوند منشأ عشق و محبت وی نسبت به‌همسایگانش می‌گردد. ولی چیزی که هست این اندیشهٔ انجیلی کاملا با اندیشهٔ آگوستین یکسان نیست زیرا عشقی که انجیل از آن صحبت می‌کند شامل حال تمام «همسایگان زمینی» است در حالی که طبق اندیشهٔ آگوستین همهٔ این همسایگان مشمول الطاف الهی نیستند.

کلیسای کاتولیک

از لحن کلام آگوستین گاهی این نتیجه استنباط می‌شود که «شهر خدا» و ←

* از ابیات مشهورش منعکس است،
به‌جهان خرم از آنم که جهان خرم ازوست
عاشقم برهمه عالم که همه عالم ازوست.ـ م.

فرقه مسیحی کاتولیک هر دو یکسان هستند ولی عبارات نقل شده در این فصل کاملا نشان می‌دهند که میان این دو موضوع فرقی آشکار هست زیرا شمارهٔ بندگانی که به‌عضویت «شهر خدا» پذیرفته می‌شوند از شمارهٔ کاتولیکها بیشتر است به‌دلیل اینکه در شهر خدا قطع نظر از بندگان مقرب که از سرای سپنج رحلت کرده و به اقامتگاه ابدی خود منتقل شده‌اند ملائکهٔ آسمان نیز عضویت دارند در حالی که میان کاتولیکهای روی زمین بسیارند کسانی که با وجود داشتن اعتقاد به‌مبانی کیش مسیح، موقعی که از دنیا رفتند دروازه‌های شهر خدا را به‌روی خود بسته خواهند دید. ولی به‌هر حال، میان این دو گروه ارتباطی نزدیک هست چونکه در مرحلهٔ آخر فقط در نتیجهٔ لطف و عنایت الهی است که بشر می‌تواند به‌شهر خدا پذیرفته شود و عادیترین وسیله برای بهرمند شدن از الطاف کردگار انجام تشریفات و مناسک مذهبی در روی زمین است که معمولا در کلیسای مسیح انجام می‌گیرد. از این قرار، صرف‌نظر از دو گروه مشخص که عبارتند از ملائکهٔ آسمان و بندگانی که خداوند ممکن است آنها را (با وصف اینکه تشریفات مذهبی در بارهشان اجرا نشده است) استثنائاً مشمول عنایت خود قرار دهد، بقیه کسانی که وارد شهر خدا می‌شوند همگی باید معتقد به‌دین مسیح باشند. پس مذهب مسیح، چنانکه می‌بینیم، هم‌شعبه‌ای است از شهر خدا (در روی زمین) که از بندگان مقرب الهی که هنوز از قالب خاکی خود جدا نشده‌اند و در سرراه‌مسافرت به‌ملکوت هستند برای مدتی در این خاکدان فنا، پذیرایی می‌کند و هم مکتبی است که جمله (یا تقریباً جمله) اعضای شهر خدا باید در آغوش تعالیم آن تربیت شوند و برای‌ورود به‌بهشت ابد آماده گردند.

اکنون باید دید وظیفهٔ این بنیاد الهی در روی زمین چیست؟ جامعه‌ای که آگوستین آن را شهر خدا می‌نامد هدفش در دنیا تحقق بخشیدن به‌دو مطلوب بزرگ انسانی یعنی صلح و عدالت است.

عدالت[15]

عدالت عبارت است از مطابقه با نظم، و هر جامعه‌ای برای خود نظم و

15. Justicia

نظامی دارد. از این قرار، خانواده (یعنی کوچکترین و نخستین جامعه‌ای که یک فرد انسانی به‌آن تعلق می‌گیرد) از نظمی برخوردار است که اصول و مقررات آن را بر اعضایش تحمیل می‌کند و اگر اعضای خانواده از آن مقررات سر بپیچند شیرازهٔ نظم خانوادگی بکلی گسسته می‌شود. حال آن فرد انسانی که وظایف ناشی از این مقررات را می‌پذیرد و اجرا می‌کند به‌طور نسبی عـادل است یعنی می‌شود گفت که از جنبهٔ رعایت نظم خانوادگی عادل است. در عین حال خود خانواده در درون جامعه‌ای بزرگتر (یعنی دولت) قرار گرفته است و بنابراین نظم خانوادگی به‌نظم دولت بستگی دارد و از آن تبعیت می‌کند. البته وضعی در عالم خیال انگاشتنی است که در آن خانواده‌ای که اعضای آن نسبت به‌هم وفادار هستند و از مقررات خانوادگی اطاعت می‌کنند مجتمعاً بر ضد نظام دولت بشورند لکن باید گفت که خود خانواده در این حالت غیر عادل می‌شود چونکه اعضای آن مرتکب ناعدالتی نسبت به‌نظام بزرگتر جامعه گردیده‌اند. به‌عبارت دیگر، گواینکه شیوهٔ رفتار اعضای آن از جنبهٔ روابط داخلی خانواده صحیح و عادلانه است ولی چون نسبت به‌نظام کلی جامعه (یعنی آن نظامی که دولت برقرار کرده) غیر عادلانه رفتار کرده‌اند پس در مفهوم مطلق کلمهٔ «عدالت» چنین خانواده‌ای را نمی‌توان عادل نامید.

اما دولت بنفسه وسیعترین جامعه‌ها نیست و نظام دولتی هم نظامی نیست که بشود آن را آفاق‌گیر نامید. وسیعترین جامعه‌ها جامعه‌ای است مرکب از تمام موجودات بشری در تحت سلطنت خدا. و آن نظامی هم که برآفاق و اکناف مسلط باشد عبارت از نظم و قانونی است که مشیت الهی برای همهٔ بندگان مقرر کرده است. دولت ممکن است این نظام ربانی را نقض کند ولی با همین عمل، خویشتن رابه دولتی غیر عادل تبدیل می‌سازد ودر این صورت اطاعت‌شهروندان از آن دولت، گرچه نسبت به نظامی که دولت در جامعه برقرار کرده عادلانه است ولی به‌مفهوم حقیقت عملی غیر عادلانه و اشتباه خواهد بود.

از این قرار، در داخل تشکیلات چنین دولتی، عدالت به‌معنی و مفهوم مطلق این کلمه وجود ندارد. هر دولتی وجود خود را با تحمیل نظام خاصی بر اتباعش حفظ می‌کند و نیرو و صلابت و قدرت عمل وی در مرحلهٔ آخر به‌رضایت قلبی اتباع کشور (یعنی به‌رضایت افرادی که اوامر چنین دولتی را می‌پذیرند و در راه آن فداکاری می‌کنند) بستگی دارد. اما عدالتی که این دولت به‌کار می‌بندد هیچ لازم نیست که تناسب‌حتمی با قدرتش داشته باشد. عدالت حقیقی هر دولت بسته به‌انطباق اعمال آن دولت است با یک نظام جهانگیر و جهانگستر

و خیلی محتمل است که چنین دولتی نیروی خودرا برای تعدی به‌نظام ربانی یا نقض مقررات آن به کار برد و در چنین وضعی، از عنوان دستگاهی که اوامر خدا را نقض کرده چیزی کسر نخواهد شد، یعنی کماکان نام دولت را حفظ خواهد کرد و از نیرو و قدرتش هم چیزی کاسته نخواهد شد به‌این معنی که شهروندانش کماکان از همان نظامی که وی بر قرار کرده است اطاعت خواهند کرد و نسبت به‌آن وفادار خواهند ماند. ولی در این حالت، دیگر نمی‌شود آن دولت را عادل نامید و اطاعتی که شهروندان کشور از اوامر چنین دولتی می کنند اطاعتی صحیح و عادلانه نخواهد بود.

از این قرار، عدالت مطلق در درجهٔ اول به‌نظام ربانی که آفاق‌گیر است تعلق داردودر درجهٔ ثانی ممکن است به‌نظامی تنگتر و محدودتر تعلق گیرد (البته تا حدودی که این «نظام محدود» با آن نظام اصیل ملکوتی تطبیق کند). ماحصل کلام اینکه، هر آنجا که یک نظام دولتی (وسیاسی) با آن نظام ربانی که شامل آفاق و اکناف است تطبیق کرد، اطاعت کردن از اوامر چنین دولتی عین اطاعت کردن از اوامر الهی خواهد بود.

در حکومتهای زمینی و در میان دولتهای بت‌پرست عدالت وجود ندارد[۱۶]

(الف) اکنون هنگام آن رسیده است تا قولی را که در بخش دوم این رساله داده بودم ایفا کنم. آن قول عبارت از نشان دادن این مطلب بود که روم قدیم هرگز قلمروی مشترک‌المنافع، از آن قسم که شیپیو در رساله تولیوس (جمهور سیسرون) تعریف کرده نبوده است. وی‌امپراتوری یا کشور مورد نظر خود را بدین سان تعریف می کند: کشور مشترک المنافع عبارت از ملک وسیعی است که در آن مردمانی که به‌طبقات مختلف وابسته‌اند سکونت دارند. حال اگر این تعریف درست باشد در آن صورت باید گفت که روم قدیم هرگز کشور، به مفهومی که در چهار چوب این تعریف بگنجد، نبوده است، چونکه در این شهر جای آن طبقات سیاسی و اجتماعی که بنا به‌تعریف شیپیو کشور مشترک‌المنافع

۱۶. بخش (الف)، اقتباس از کتاب شهر خدا، فصل نوزدهم، بند ۲۱.
بخش (ب)، اقتباس از همین کتاب، فصل چهارم، بندهای ۳و۴و۶.

را تشکیل می‌دهند خالی بوده است. خود شیپیو «مردم» را به‌عنوان «توده‌ای انبوه» که در یک وضع رضایت از قانون و داشتن نفع مشترک باهم اتحاد کرده‌اند تعریف می‌کند. وی منظور خود را از این عبارت «رضایت از قانون» توضیح می‌دهد و می‌نویسد که: «هیچ دولتی بی‌وجود عدالت پایدار نیست به‌حدی که در هر مملکتی که در آن عدالت نباشد قانون هم نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا قانون مظهر عدالت است و بنابراین هر آنچه را که قانون انجام می‌دهد عدالت هم به‌طریق اولی انجام می‌دهد. به‌همین دلیل است که اعمال غیر عادلانه، اگر صورت گرفته باشند، حتماً به‌طور غیر قانونی صورت گرفته‌اند زیرا تصور این مطلب غیر ممکن است که مشتی مقررات غیر عادلانه که مردم وضع کرده‌اند شکل و قوت قانون را احراز کنند. همه مردمان قانون را به‌صورت مقرراتی که از سرچشمه عدالت تراوش کرده است توصیف و تعریف می‌کنند و عقاید غیرعادلانه برخیها در این باره که می‌گویند «هر آنچیزی که سودش در جامعه به‌حداکثر افراد برسد قانون است» بکلی باطل است. پس از این قرار، هر آنجا که عدالت نیست جامعه‌ای که اعضای آن با گره «رضایت از قانون» بهم پیوند خورده باشند (و در نتیجه، مردمانی بدان سان که شیپیو در جمهور سیسرون تعریف کرده است) نمی‌تواند وجود داشته باشد و اگر مردم نباشند طبقاتی بدان‌سان که شیپیو در نظر دارد نمی‌توانند وجود داشته باشند بلکه به‌جای آنها گروه مشوشی از مردمان خواهند بود که ابداً استحقاق این را که مردم نامیده شوند ندارند. پس اگر این تعریف را بپذیریم که کشور مشترک‌المنافع عبارت از ملک وسیعی است که مردمان در آن سکنی دارند و این گونه ساکنان را تا موقعی که با گره «رضایت از قانون» بهم پیوند نخورده باشند نمی‌توان مردم (به‌مفهوم سیاسی و اجتماعی این کلمه) نامید و قانونی‌هم که مبنی بر عدالت نباشد قانون نیست، در آن صورت می‌توان این نتیجهٔ کلی را گرفت که هر آنجا که عدالت نیست، قلمرو مشترک‌المنافع هم نیست.

حال عدالت (به‌عنوان یک اصل مسلم) عبارت از فضیلتی است که حق را به‌حقدار می‌رساند. پس در این صورت این چه‌عدالتی است که انسان را از خدای حقیقی دور می‌کند و اورا به‌دست اهریمنان‌محکوم‌می‌سپارد؟

آیا می‌شود این را تسهیم عادلانه نامید؟ آیا در این نکته تردیدی هست که کسی که ملک و دارایی انسان‌را از او می‌گیردو‌آن را بیجهت به کسی که‌حق تملک ندارد می‌بخشد، مرتکب جور و ستم فاحش گردیده است؟ و آیا عین این ایراد به کسی که از سرور و مالک حقیقی‌اش (خدا) روگردان می‌شود و طوق خدمت ابلیس را به‌گردن می‌بندد وارد نیست؟ در سرتاسر رساله‌های سیسرون بیانات عاقلانه و مباحثات مؤثر برای اثبات برتری عدل نسبت به‌ظلم قید گردیده است. دربارهٔ عکس این موضوع، یعنی برتری ظلم نسبت به‌عدل، نیز استدلال و قلمفرسایی شده و این نتیجه اخذ گردیده است که دولت بدون ظلم نمی‌تواند پایدار بماند. برای تائید این نظر یک برهان اصلی و اختصاصی اقامه گردیده است و آن این است که تحکم بشر بر بشر و تسلط انسان بر انسان (به‌صورت انفرادی یا اجتماعی) هر دو ناصحیح و غیر عادلانه است و با اینهمه اگر دولتهای روی زمین که قلمرو ارضی و اجتماعی آنهاوسعت بسیار یافته است این نوع ظلم مصلحت‌آمیز را اجرا نکنند هرگز قادر به‌حفظ نظم و آرامش در قلمرو حکومتشان نخواهند بود. اما در همان کتاب، پس از ذکر دلایلی که مخالفان عدالت به‌نفع ظلم و لزوم ستمگری در جامعه اقامه کرده‌اند، استدلال همهٔ آنها رد و به‌نفع عدالت چنین اقامهٔ دلیل شده است که حکومت انسان برانسان قطع نظر از اینکه ظالمانه نیست بسیار هم عادلانه است و حتی مصلحت همان مردمانی که تحت اوامر حکومتها بسر می‌برند چنین اقتضا می‌کند که خدمتگزار حکام جامعه باشند و از اوامر آنها اطاعت ورزند. زیرا فقط در چهار چوب یک چنین نظام اجتماعی است که قدرت ارتکاب خطا و امکان زیان زدن به همنوعان، از مردمان شریر و مردم آزار سلب می‌شود و این عده، سوقعی که آزادی عملشان محدود شد، بناچار طوری رفتار می‌کنند که حقوق و امنیت دیگران سلب نشود. اشخاص‌فاسد وزیانکار پیش از آنکه آزادی عملشان (در نتیجهٔ تسلط حاکمان) محدود شود با کار و شیوهٔ رفتار خود نشان داده‌اند که اگر به‌حال خود واگذار شوند منشأ چه مفسده‌هایی در اجتماع توانند شد و در تأیید این نظر به‌مثال برجسته‌ای که می‌گویند از خود طبیعت اخذ گردیده اشاره شده است: «اگر حکومت بشر بر بشر غیرعادلانه است، در آن صورت چرا خداوند

برمخلوقات، روح بر بدن، و عقل برشهوت و سایر احساسات ناپاک بشری حکومت می کند؟»

درسی که آشکارا از این مثال می‌توان گرفت این است که برای بعضی اشخاص اختصاصاً همین بهتر که خدمتگزار و مطیع قدرتی مافوق باشند و برای جمله مردمان همین بهتر که عمر خود را در راه خدمت خدای بیچون صرف کنند، زیرا روحی که در خدمت خدا باشد سرور مشروع جسم است و عقلی که در خدمت خدا باشد بر شهوت و سایر احساسات موذی انسانی حاکم است. از این روست که می‌پرسم: در وجود آن انسانی که خدمتگزار خدا نیست چه‌عدالتی ممکن است وجود داشته باشد؟ چون آشکارا می‌توان دید که چنین انسانی (موقعی که خدمتگزار خدا نیست) نه‌روحش بر پیکرش حاکمیت قانونی دارد و نه‌عقلش بر احساساتش. حال با این مقدمه، وقتی به‌چشم خود می‌بینیم که این عدالت مطلوب در انسانی واحد یافت نمی‌شود، منطقی است که یافتن آن را دیگر در جمعیتی مخلوط که از این‌گونه انسانها تشکیل شده‌است نمی‌توان انتظار داشت و بنابراین در میان چنین مردمی آن پیوند«رضایت از قانون» که توده‌های عنان‌گسیخته را به‌صورت اقوام و جوامع مدنی متشکل می‌سازد و از املاک و اراضی آنها سرزمینهای مشترک‌المنافع درست می کند،وجود نخواهد داشت. در این مورد صحبت‌اضافی کردن‌از نفعی که نصیب اعضای‌یک جامعه‌می‌شود(هنگامی که همه‌آنها زیرلوای قانون گرد می‌آیند) بکلی زاید است، زیرا همگان به‌تجربه دریافته‌اند، که هیچ انسانی از ادامهٔ زندگانی شرارت‌آمیز سود نمی‌برد و هر آن کسی که نحوهٔ زندگانیش چنین باشد خدمتگزار خدا نیست بلکه حلقهٔ عبودیت شیاطین و اهریمنان را به‌گوش آویخته است (که خود این اهریمنان از پرستشگران خبیثشان خبیثترند زیرا با وصف اینکه کثیفترین مخلوقات عالم وجود هستند گستاخی‌شان به‌آن درجه است که از پرستشگران خود هدیه‌ها و فدیه‌ها به‌زور دریافت می‌دارند مثل اینکه خود را واقعاً خدا می‌شمارند). مع‌الوصف، خودم چنین فکر می کنم که آنچه دربارهٔ «رضایت از قانون» گفته‌ام ممکن است برای نشان دادن صحت این مطلب به کار رود که این‌گونه مردمان شرور و بی‌خدا، به فرض اینکه صاحب سرزمینها و مستملکات هم باشند، باز قادر به‌ایجاد

کشورهای آباد و سعادتمند نخواهند شد چونکه عدالتی میان آنها حکمفرما نیست. حال اگر مدعیان بگویندکه اینگونه مردمان اهریمن پرست نیستند بلکه خدایان مقدس را می‌پرستند دیگر تصور نمی‌کنم نیازی به‌تکرار مطالبی‌که تاکنون گفته شده است باشد. کیست کسی که این کتاب را تا این فصل خوانده باشد و با اینهمه نداندکه آن ذواتی‌که این رومیان قدیم می‌پرستیدند خدایان نبودند بلکه اهریمنان و بتهای اهریمنی بودند؟ و جواب کلیهٔ کسانی‌که درعقیدهٔ باطل خود پافشار هستند و به‌خدایان مجعول قربانی تقدیم می‌کنند در این آیهٔ شریف انجیل آمده است: «هر آن‌کسی‌که هدیه‌ها و فدیه‌ها به‌خدایان متعدد— جز به آن خدای واحد و جهان آفرین— تقدیم دارد از رگ و ریشه نابود خواهد شد.» و آن صانعی‌که این آیه را، با لحنی واضح و تهدیدآمیز، به‌بندگانش یاد داده است هرگز اجازه نخواهد دادکه مشتی آفریدهٔ گمراه در وادی بطلان راه پیمایند و هدیه‌ها و فدیه‌ها به خدایان مجعول تقدیم دارند.

(ب) از این لحاظ بد نیست‌که ما جوهر عظمت رومیان و علل ادامهٔ امپراتوری آنها را (که لازمه‌اش اینهمه تجلیل وسپاسگزاری ازخدایان بود) مورد بررسی قرار دهیم چونکه تمام این ستایشها و پرستشها و هدیه‌ها و فدیه‌ها و بازیها و نمایشها[۱۷] که به‌پیشگاه خدایان تقدیم می‌شد به‌حقیقت مناسکی بودندکه رومیان از روی خلوص نیت برای سپاسگزاری از خدایانی انجام می‌دادندکه آنها را موجد و نگهبان عظمت امپراتوری خود می‌شمردند. اما پیش ازآنکه وارد اصل مطلب شویم سؤال کوچکی در این زمینه دارم: این‌گونه دولتها و طبقاتی‌که در داخل تشکیلات آنها زندگی می‌کنند مادام‌که مشغول جنگهای دائمی هستند و خون همنوعان خود را می‌ریزند (حتی به‌فرض اینکه کشته‌شدگان جزء دشمنان آنها باشند) باز به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند

۱۷. اشاره به‌بازیهای‌قهرمانی وجشنواره‌هایی است که در روم قدیم رواج داشت و با پرستش خدایان مربوط بود. آگوستین آنها را به عنوان بازیهایی‌که «هم از حیث بازیگر وهم از حیث موضوع‌نمایشنامه چیزهایی‌کثیف ومبتذل بوده‌اند» توصیف می‌کند.

سعادتمند باشند زیرا کینه‌هایی که از این رهگذر ایجاد می‌شود همیشه مانند رگبار خطر برفراز سرشان آویزان است و به‌محض اینکه شرایطی مساعد پیش آمد ممکن است به اضمحلال کشورشان منجر گردد. پس در این صورت آن انسانی که از عقل و دوراندیشی بهرمند است به اتکاء کدام دلیل یا برهان عقلی می‌تواند به‌وجود یا وسعت یک چنین امپراتوری که پایه‌های آن چنین سست و لرزان است بنازد؟ زیرا وضع کشور وی، در تحت این شرایط، به‌وضع شیشه‌ای شبیه است که با تمام آن شکوه و ظرافت و شفافیت ظاهری که درش هست بازهمیشه در معرض این خطر قرار دارد که ناگهان بشکند و ریزه ریزه شود. پس‌برای اینکه بهتر بتوانیم به‌ژرفنای این موضوع رخنه کنیم شرط صلاح همین است که زمام هدایت کشتی وجود را هرگز به‌دست انسانهایی که مقهور نفس اماره هستند نسپاریم و نگذاریم آن دودهای اغوا کننده که از هیزم کلمات تفاخرآمیز (دربارهٔ امپراتوریها، کشورها، ملتها، و این قبیل چیزها) بلند می‌شود، چشم خردمان را کور سازد. برای اینکه فهم این موضوع آسانتر گردد، بگذارید دو آفریدهٔانسانی را به‌عنوان مثال در نظر بگیریم (چونکه هر انسانی— و فرق نمی کند کدام انسان— پاره‌ای است از یک مجموعهٔ بزرگ که آن را اصطلاحاً شهر یا جهان می‌نامیم و وضع موجودات انسانی از این حیث شبیه حروف کتابت‌است که هیچ کدام به‌تنهایی مشعر معنی نیستند اما وقتی با هم ترکیب شدند کلمات و جملات را به‌وجود می‌آورند). نیز بگذارید چنین فرض کنیم که از این دو انسان مثالی ما، یکی فقیر است به‌این معنی که وسیلهٔ اعاشه‌اش بسیار محدود است و دیگری مقتدر و ثروتمند. حال اگر این انسان ثروتمند، در عین توانگری، با ترسها، غمها، حرصها، هوسها، ناراحتیها، بدگمانیها، و توقعات روز افزون هم‌آغوش باشد و این‌گونه امیال و هوسها را به‌صورت چنگکهایی برای تحصیل ملک و دارایی به‌کار برد و حوزهٔ ثروت و قدرت خود را روز بروز با تحمل هزاران رنج و ناراحتی‌وسعت‌بخشد، درحالی که انسان فقیر با تمسک به‌تعالیم مذهب، با پیش گرفتن مسلک قناعت، با دوست داشتن زن و فرزند، با کمک کردن به‌دوستان و خویشان و همسایگان، با امساک در غذا، با تواضع در رفتار، از حیاتی مسرت‌آمیز، توأم با سلامت بدن

و راحتی وجدان، بهرمند باشد، در قبال این وضع کدام ابلهی است که اگر میان این دوسرنوشت مخیر گردد در ترجیح دومی براولی تردید کند؟ پس همان طورکه ما در مورد این دو انسان فرضی قضاوت کردیم بگذارید در بارهٔ خانواده‌ها، ملتها، یا امپراتوریها نیز عین‌این قضاوت را به کار بریم. حال اگر دو خانواده (یکی فقیر و دیگری ثروتمند) دوملت (یکی فقیر و دیگری ثروتمند) یا دو امپراتوری (یکی فقیر و دیگری ثروتمند) را با هم بسنجیم باز به‌همان نتیجه‌ای که قبلا رسیده بودیم خواهیم رسید، به این معنی که از یک سو با تفاخر و خودستایی و از سوی دیگر با صفا و صمیمیت روبرو خواهیم شد. به‌این دلیل بهتر و راحت‌تر همین است که مردان خداترس که از قوانین و اوامر الهی تبعیت می کنند، همیشه در رأس امپراتوریها باشند و این سمتها را نه به‌خاطر خود بلکه به‌خاطر مردمانی که بر آنها حکومت‌می کنند بپذیرند. سعادت این‌گونه حکام بستگی به‌اشغال این‌گونه مناصب ندارد، چون همان پارسایی وصداقت که خداوند به‌آنها ارزانی داشته کاملا کافی است که سعادت نفسانی در این دنیا و سعادت حقیقی و ابدی در آخرت نصیبشان سازد. موهبت فرمانروایی در این دنیا، موقعی که به انسانی خوب وخیر و برازنده عطا شده باشد، آن اندازه به‌حال خود فرمانروا نافع نیست که به‌حال کسانی که تحت حکومت و فرمانروایی وی بسر می‌برند. از آن طرف، حکومت اشخاص فاسد و شرور بیش از آن اندازه که باعث رنج و خسارت اتباع کشور گردد به‌خود این حکام ضررمی‌زند چون قدرت در دست این گونه اشخاص مفهومش داشتن آزادی بیشتر برای غلو در ستمگری، شهوت نشانی، و فاسد کردن اخلاق و روحیات اتباع کشور است و هر قدراین اتباع بهتر باشند نامهٔ اعمال‌فرمانروایانی که برآنها حکومت می کنند سیاه‌تر است زیرا هر آن زیانی که یک ارباب ستمگر و ناپارسا به‌خدمتگزار صالح و درستکار خود می‌زند به واقع کیفری که قصدش تهذیب اخلاق یا اعمال آن خدمتگزار باشد نیست بلکه مجازات خوبی و صحت عمل اوست. به‌عبارت دیگر، کفاره‌ای است که چنین خدمتگزاری فقط به‌این دلیل که صاحب محسنات اخلاقی است (ولی محکوم به‌زندگی کردن در محیط فساد و تحت حکومت فرمانروایان فاسد و نادرست گردیده است) باید بپردازد.

بنابراین هر آن انسانی که خوب و پرهیزکار باشد (ولو در حال بندگی) آزاد است و هر آن کسی که شرور و فاسد باشد (ولو در پایگاه خسروی) بنده و غلام نفس اماره است و فرق بزرگی که با بندگان دیگر دارد این است که حتی بندهٔ یک خدایگان تنها نیست، بلکه به‌حقیقت بندهٔ تک‌تک آن شهوتها و هوسهاست که بر نهادش حکومت می‌کنند و کلام انجیل در این باره تصریح دارد که: «هر آن قدرتی که وجدان بشر را مغلوب کند به‌حقیقت خود آن بشر را مطیع و غلام حلقه به‌گوش ساخته است!»

حال، ای بندهٔ معارض، عدالت را کنار بگذار و آن وقت به‌چشم خود- خواهی دید که امپراتوریها و سرزمینهای بزرگ سلطنتی چیزی جز اموال راهزنی یا املاک بزرگ غصبی نیستند. و اگر به‌گفتهٔ من ایراد داری عکس این قضیه را در نظر بگیر: املاک و اموال و غنایمی که از راه دزدی و راهزنی به‌چنگ آمده باشند چه‌هستند و چه‌نامی جز دولتکده‌ها و دولتسراها وخسرونشینها به‌آنها می‌توان داد؟ زیرا که‌در محیط دزدی، راهزنان و ثروت‌ربایان تحت هدایت راهزنی کبیر هستند که اوامر او را صمیمانه اجرا می‌کنند و در این اتحادیه‌ای که از ستمگران و راهزنان تشکیل شده است اعضای اتحادیه، به‌قید سوگند، بهم پیوسته‌اند و اموال و غنایم تاراج شده، طبق قانونی که خود آنها وضع کرده‌اند (و بر روابطشان حکمفرماست) میان کلیه اعضا تقسیم می‌شود. حال اگر این‌گونه اوباشان و راهزنان به‌تدریج قوت و نفوذ پیدا کردند تا بدان‌جا که توانستند قلعه‌های مستحکم بدست آورند و در داخل آن قلاع مهمات و لوازم زندگی انباشته کنند و آنگاه به‌کشورهای همسایه بتازند و ساکنان آن کشورها را مغلوب و خاکها و اموالشان را متصاحب گردند، آن‌وقت است که نام و عنوان این گونه دزدان در یک چشم بهمزدن عوض می‌شود و تشکیلاتشان دیگر تشکیلات راهزنی و شهرآشوبی نامیده نمی‌شود بلکه عنوان شامخ «امپراتوری» یا «قلمرو سلطنتی» را به‌خود می‌گیرد درحالی که‌این تغییر عنوان، نه‌از این‌حیث پیش آمده است که‌دزدان‌سابق راه و شیوهٔ زندگی‌خود را دفعتاً‌عوض کرده و به مردانی خوب و پارسا تبدیل شده باشند، بلکه از این جهت که همان دزدان دوشین اکنون (به‌این دلیل که زمام حکومت را به‌دست

گرفته‌اند) در موقعیتی هستند که می‌توانند به‌تمام اعمال و دزدیها و راهزنیهای خود نامهای محترم اطلاق کنند و کلیهٔ‌اعمال غیر قانونی خود را که تا دیروز مستوجب مجازات بود به کمک قانونهای جدید (حال که خود به‌پایگاه قانونگذاری رسیده‌اند) مشروع و قانونی‌سازند! در اینجا بی‌مناسبت نیست آن پاسخ زیبا و دندان‌شکن را که یک‌راهزن دریایی به‌اسکندر کبیر داد دوباره یادآوری کنیم. هنگامی که او را دست بسته پیش اسکندر آوردند جهانگشای مقدونی از وی پرسید: ای مرد، تو به چه جرأتی دریاها را عرصهٔ تاخت و تاز خود قرار داده‌ای و کشتیها را چپاول می کنی؟ محکوم دست بسته با خونسردی و آرامش مطلق جواب داد: «اول بگو ببینم تو خود چگونه جرأت کرده‌ای که تمام ثروت و اموال جهانیان را چپاول کنی؟ فرق میان من و تو فقط در این است که چون من صاحب یک کشتی کوچک هستم و پیشهٔ خود را با تصرف کشتیهای کوچک که حامل کالاهای محدود هستندانجام می‌دهم نامم را دزد و راهزن دریا گذاشته‌اند، ولی تو از آنجا که همین عمل را به کمک بحریه‌ای بزرگ انجام می‌دهی و ثروتهای هنگفت ملل دیگر را غارت می کنی، نامت را امپراتور گذاشته‌اند!»
حال از خودتان سؤال می کنم: اگر کسی بیدلیل به‌خاک همسایه‌ای که هرگز به‌او بدی نکرده است لشگرکشی کند و ضیاع و عقار وثروت و املاک مردمان آن را (فقط به‌قصد ترضیهٔ حس آزمندی یا حس تسلط بر دیگران) نامردانه از چنگشان به‌در آورد، آیا می‌شود اسم این عمل را (که تنها فرقش با دزدیهای عادی در کمیت و کیفیت بالاتر است) چیزی جز سرقت آشکار گذاشت؟

در پرتو چنین تصوری که آگوستین از وجود یک نظام واحد جهانی دارد آن اختلافی که هرگز برای افلاطون روشن نبوده است (یعنی فرق بین قدرت و عدالت دولتها)[۱۸] برایش‌واضح و مبرهن می‌گردد. درنظر افلاطون این نکته روشن‌بود که قدرت دولت عبارت از وسیله (یا وسایلی)است که اعضای‌جامعه را به‌تسلیم شدن در مقابل نظامی که آن دولت برقرار کرده است وادار می‌سازد. از آنجا که حفظ این نظام (در چشم افلاطون) عین عدالت است پس برای اینکه دولتی دادگر

۱۸. بنگرید به قسمتهای قبلی این کتاب، ص۶۰ ببعد.

باشد ناچار است که مقتدر و توانا هم باشد. عکس این مطلب نیز در نظر وی بدیهی است به‌این معنی که دولت بیدادگر را همیشه ضعیف و ناتوان می‌شمارد. در عالم تصور افلاطون، نظام جهانی چیزی نیست که مافوق نظام ساخته دولتها (نظام مدنی) قرار گیرد یا اینکه با آن تعارض و اصطکاک داشته‌باشد. او ابداً به امکان این وضع معترف نیست که دولتی ممکن است از حد اعلای فداکاری اتباعش (و در نتیجه، طبق نظر خود وی، از حد اعلای قدرت) بهره‌مند باشد و با اینهمه، به‌علت نقض یک نظام جهانی بزرگتر، مجرم و بیدادگر شمرده شود. افلاطون به‌زحمت از این نکته آگاه است که ممکن است میان حقوق یک دولت و مصالح شهروندان آن دولت، اصطکاکی موجود باشد و در نتیجه انتظار اینکه او پیش پای ما را در بارهٔ اصول اخلاقی بین‌المللی روشن سازد، انتظاری است بی‌ثمر.

البته خود آگوستین هم با این گونه مسائل (به‌آن شکلی که بعد از زمان وی مطرح شده‌اند) کار ندارد. جامعهٔ مورد نظر وی که مافوق دولت قرار گرفته، جامعه‌ای نیست که از دولتها تشکیل شده باشد بلکه جامعه‌ای مرکب از افراد است. آگوستین در پی این نیست که اصول اخلاقی‌بین‌المللی را بر دولتها تحمیل کند. روی سخن وی با افراد است و از همین افراد درخواست می‌کند که وفاداری نهایی خود را از دولت سلب و آن را به‌یک جامعهٔ جهانی منتقل سازند.

قدمی که در تاریخ افکار سیاسی از اندیشهٔ افلاطون (دربارهٔ عدالت) تا اندیشهٔ آگوستین (در بارهٔ همین موضوع) برداشته می‌شود قدمی است به‌سوی یک عالم مأنوس، به‌سوی دنیایی که با این افکار آشناتر است. از این جهت ما می‌توانیم عبارتی را که آگوستین در این مورد استعمال می‌کند یعنی کلمهٔ ژوستیسیا[19] را به‌همان کلمه عادی عدالت ترجمه کنیم بی‌آنکه در عالم اندیشه نهانی خود نقطه قیدی بگذاریم و به‌خودمان الهام کنیم که در استعمال این کلمه با مفهومی سر و کار داریم که باهمه تشابه قشری که با مفهوم زمان ما دارد، به طرزی بسیار مستور و ماهرانه از آن دور است. ریشهٔ این اختلاف بین افلاطون و آگوستین در چیست؟

برای هردوی این متفکران کلمهٔ «عدالت» متضمن قانون است و قانون متضمن‌جامعه. اما یک فرق عمده در این‌میان هست‌و‌آن این است که از نظرگاه افلاطون انسان به‌هیچ جامعه‌ای وسیعتر و برتر از دولتش تعلق ندارد و به

19. Justicia

همین دلیل تابع هیچ قانونی که مافوق قانون دولتش باشد، نیست.[۲۵] اما در نظر آگوستین هر انسانی عضو یک جامعهٔ لایزال و ابدی است که قوانینش بر کون و مکان حکمفرماست و تمام انسانهای روی زمین موظف به اطاعت و تبعیت از آن قوانین جهانگستر هستند. از این قرار، عدالت شهروند افلاطون نسبی است به این معنی که این عدالت به یک نظام اجتماعی معین که قلمرو آن در زمان و مکان محدود است بستگی دارد و قوانینی که در محدودهٔ این نظام اجتماعی وضع شود فقط شامل حال همان شهروند و سایر شهروندان و همشهریانش می‌گردد. قوانینی که این افراد موظف به اطاعت کردن از آنها هستند لایتغیر نیستند به این معنی که ممکن است در طی زمان عوض شوند یا اینکه به کلی از بین بروند اما قانونی که مظهر عدالت آگوستینی است تغییر ناپذیر است و احکام و مقررات آن در هر زمانی، و برای هر نوع مردمی، یکسان است یعنی همان است که بوده و همان خواهد بود که هست. و این اندیشه‌ای که در عرف زمان ما مستتر است—به این معنی که آنچه واقعاً صحیح و درست است باید طبق یک معیار مطلق جهانی صحیح و درست باشد— همان است که الهام بخش اندیشهٔ آگوستین دربارهٔ عدالت بوده است.

از آنجا که آگوستین نظریهٔ «قانون جهانی» را با تمام نتایج صریح یا ضمنی آن پذیرفته است، لذا می‌تواند معیار عدالت را به مفهومی که در این قانون نهفته است (ولی پذیرفتنش به همان مفهوم برای افلاطون امکان پذیر نبوده) در قضاوت اعمال دولتها به کار برد. و در نتیجه همچنانکه هر انسانی را به علت نقض قوانین دولتش می‌توان خطاکار و بیدادگر شمرد، به همین‌سان هر دولتی را که ناقض نظام جهانی است (و این نظامی است که خداوند آن را وضع کرده) می‌توان خاطی و بیدادگر نامید. اما موقعی که آگوستین از خطاکاری و بیعدالتی دولتها صحبت می‌کند آن تصور ذهنی که از کلمات «نقض حقوق» یا «تعدی به حقوق» دارد منحصر به این مفهوم نیست که این گونه دولتها فرضاً حقوق سایر دولتها یا افراد را نقض کرده باشند، بلکه همچنانکه عبارات نقل شده در این فصل (از آثار وی) به تصریح نشان داده‌اند اعمال چنین دولتی نقض کنندهٔ حقوق و قوانین الهی هم هست. این حقوق (حقوق الهی) موقعی نقض می‌شود که دولتها یا سلاطین روی

۲۵. باید توجه داشت که این شرط شامل فیلسوف در دولت ایده‌آلی افلاطون نمی‌شود که چنانکه دیدیم مافوق قانون است. این موضوع با اینکه جنبهٔ استثنایی دارد حائز کمال اهمیت است. بنگرید به قسمتهای قبلی و قسمتهای تالی این کتاب.

زمین حق پرستش را (که ویژهٔ ذات واحد یزدان است) به‌خود اختصاص دهند یا اینکه بکوشند که آیین پرستش را تغییر دهند و به‌سنت امپراطوران روم قدیم که اتباع خود را به‌بت پرستی تشویق و در غیر این صورت آنها را مجازات می‌کردند، یک مشت خدایان دغلی را که از سنگ و چوب و طلا درست شده‌اند جانشین معبود حقیقی سازند. به‌همین دلیل است که آگوستین از خوانندگان شهر خدا[۱] می‌پرسد: «این چه‌عدالتی است که بشر را از خدای حقیقی‌اش دور می‌کند و زمام اختیارش را به‌دست شیاطین مطرود می‌سپارد؟»

عقیدهٔ فوق (که مبنای اندیشهٔ آگوستین است) به‌استقرار اصلی منجرمی‌گردد که کیفیت آن برای دنیای کهن (در عصر افکار کلاسیک) مجهول بود ولی در چشم قرون وسطی و دنیای جدید اهمیت اساسی پیدا کرد و آن عبارت از قبول کردن فرق میان مناطق دنیوی (سیاسی) و معنوی (مذهبی) حیات و اخراج دولت از منطقه اخیر است.

صلح[۲۱]

کلمهٔ صلح مفهومی در دوران معاصر پیدا کرده است که تقریباً نوعی‌مفهوم منفی است. در حال حاضر این کلمه فقط مفهوم مخالف «جنگ» را می‌رساند و گرنه رابطهٔ مثبتی از آن استنباط نمی‌شود. به‌عبارت دیگر، وقتی می‌گوییم «صلح» منظورمان «نبودن رابطهٔ خصمانه» میان افراد و دولتهاست. اما همین کلمهٔ صلح (پاکس) مفهومی مثبت در قاموس فلسفی آگوستین دارد که شامل شرکاء و افرادی می‌شود که در توافقی سهیم هستند. در نظر وی وجود صلح بی‌وجود هنباز (شریک) همان اندازه دشوار و غیر طبیعی است که وجود جنگ بی‌وجود دشمن.

صلح (به‌مفهوم مثبت این کلمه) هدفی است که تمام مردمان و آفریدگان جهان به‌حکم قانون طبیعی خلقت (قانون هستی و بقا) برای رسیدن به‌آن کوشش می‌نمایند.[۲۲]

از میان مردمی که دربارهٔ امور انسانی و در شکل کلی طبیعت امعان

21. Pax

۲۲. شهر خدا، فصل نوزدهم، بندهای ۱۲ و ۱۳.

نظر می‌کنند، کیست که بامن در این عقیده هم‌آواز نباشد که صلح و شادکامی خواستهٔ تمام افراد بشر است و جنگاوران فقط عمل فتح را انجام می‌دهند. ولی هدف جنگ چیزی جز استقرار یک صلح باشکوه نیست. مفهوم «فتح» از بین بردن مقاومت حریف است و به‌مجرد اینکه این منظور حاصل شد صلح جایگزین جنگ می‌گردد. صلح مقصدنهایی جنگ، هدف کلیهٔ فنون‌نظامی، و حدی‌است که تمام‌دعاوی عادلانه‌بشر درآن همسطح و همتراز می‌گردد. جمله مردمان می‌کوشند که به‌وسیلهٔ جنگ‌صلح را به‌وجود آورند ولی‌هیچ کس‌نمی‌کوشد که از رهگذرصلح جنگ ایجاد کنند. زیرا کسانی که صلح و آرامش جامعه را (که خود از مزایای آن برخوردارند) بهم می‌زنند این کار را بدان دلیل نمی‌کنند که از صلح نفرت دارندبلکه فقط از این‌لحاظ که می‌خواهند قدرت خودرا با دگرگون کردن وضع موجود به‌چشم جهانیان بکشند. این گونه مردمان، موقعی که جنگ را شروع می‌کنند، منظورشان این نیست که صلح را از عرصهٔ اجتماع حذف کنند بلکه فقط می‌خواهند به‌جای آرامشی که آن را از بین می‌برند، آرامشی نوین که مطبوع طبعشان باشد برقرار سازند و گرچه این گونه جنگاوران موقعی که جنگ و شورش را آغاز می‌کنند خواه ناخواه از بقیهٔ مردم که‌طالب صلحند جدا می‌افتند ولی به‌هرتقدیر ناچارند که میان افراد و پیروان خود که درستونها و سازمانهای جنگی متشکل شده‌اند، صلح و صفایی برقرار سازند و گرنه هرگز به‌آن مقصد نهایی که دارند (یعنی فتح) نایل نخواهند شد. حتی گروه دزدان و راهزنان هم که سرتاسر جهان را می‌چاپند و به کسی، جز افراد دستهٔ خود، ابقا نمی‌کنند باز ناچارند که با اعضای گروه خود درصلح وصفا بسر برند. حال فرض کنید که انسانی آنچنان قوی، یا آنچنان ماهر و محیل، باشد که اصلا نیازی به‌داشتن همدست احساس نکند و تمام کارهای دزدی و چپاول را تنها و یک‌تنه انجام دهد. چنین راهزنی که به‌علت آزمندی شدید، یا استغنای فوق‌العاده جسمانی، حاضر به همکاری با دزدان دیگر نیست و نمی‌تواند اعمال و مقاصد خود رابرای آنها علنی سازد و از سوی دیگر احساس می‌کند که قطع رابطه کامل با همکاران صنفی‌اش امکان‌پذیر نیست، بناچار باید نوعی رابطه صلح و صفا باهمه‌شان داشته باشد و لااقل از همکاری ملفی آنها (که در

کارش اخلال نکنند) بهره‌مند گردد. نیز چنین شخصی از آنجا که مایل است در داخل خانه‌اش، و در جوار زن و فرزندش، صلح و آرامش داشته باشد از توسل به‌وسایلی که برای آفریدن چنین آرامشی لازم است، ابا نخواهد داشت. به‌عبارت دیگر، اول از اعضای خانوادهٔ خود خواهد خواست که مطیع محض اوامرش باشند و اگر از اجرای این‌امر تخلف کردند آنوقت همه‌شان را تهدید خواهد کرد، فحش خواهد داد و حتی ضرب و شکنجه جسمانی نصیبشان خواهد کرد و به‌این ترتیب نظم و آرامش خانوادگی را در صورت لزوم با بکار بردن زور و قدرت و اجرای وسایل بیرحمانهٔ تنبیه برقرار خواهد ساخت، زیرا به‌چشم خود می‌بیند که در آن خانه‌ای که برای زندگی و استراحت به‌وجود آورده است تا موقعی که تمام افراد خانواده مطیع اوامر مافوقی نباشند صلح و آرامش برقرار نخواهد شد و این مافوق، در پشت چهار دیوار خانه، خود اوست.

حال اگر راهزن ستمگر ما پا از چهار دیوار خانه‌اش فراتر گذاشت و بر شهری یا ولایتی غلبه کرد در آن صورت خوی و روش راهزنی را از خود سلب و اخلاق و روش پادشاهی اتخاذ خواهد کرد. مع‌الوصف، حتی در این وضع جدید هم که راهزن دوشین بر اریکهٔ خسروی نشسته، حس شرارت و آزمندیش کماکان بجا خواهد ماند. پس چنانکه می‌بینید جمله مردمان طالب صلحند و دلشان می‌خواهد که با خویشان و یاران و نزدیکان و همدستان خود در صلح و صفا بسر برند. منتها به‌صلحی علاقمندند که با آمال و خواسته‌های خودشان منطبق باشد و به همین دلیل است که مخالفان را اگر توانستند، با وسایل صلح‌آمیز به‌سوی خود جلب می‌کنند و اگر نتوانستند (و ناچار به‌جنگ گردیدند) آنوقت پس از فتح سرزمینهای دشمن، قوانینی از آن نوع که خود بپسندند بر مردمان آن سرزمین تحمیل می‌کنند....

حتی همین جانوران وحشی... تا موقعی که با همرسته‌های خود محشورند رعایت صلح و آرامش را می‌کنند، میان خود به‌تولید نسل می‌پردازند، نوزادانی را که به‌وجود آورده‌اند بزرگ می‌کنند و رویهمرفته با افراد رسته خود روابطی سالم و دوستانه دارند. اما در خارج از این محدودهٔ نوعی، یک مشت جانور بیابانی هستند که اعضای رسته‌های دیگر را

پاره پاره می کنند. من در اینجا از جانوران و پرندگان اهلی نظیر گوسفندان، گوزنها، کبوتران، زاغچه ها و زنبورها صحبت نمی کنم بلکه شیران، روبهان، عقابان، و بومان را در نظر دارم. زیرا کدام ببر خونخواری است که با همه دشمنی با حیوانات دیگر، لب و پنجه‌نوازش بر سر و تن نوزادش نکشدو او را با مهر و محبت در آغوش نگیرد؟ کدام تذرو تیز پنجه است که در عین آن تجرد عنقایی و با وصف اینکه توشه حیاتش از گوشت پرندگان دیگر تأمین می‌شود باز در پی یافتن جفتی ماده نباشد، آشیانی برایش نسازد، تخمهایش را مرتب نکند، به‌جوجه هایی که سر از آن تخمها بیرون می کشند غذا نرساند، و با تمام قوا و امکاناتی که در اختیار دارد جفت خود را در انجام وظایف مادرانه کمک نکند؟ چنین است وضع حیوانات. اما رشته‌هایی که انسان را به جامعهٔ همنوعانش پیوند می‌دهد و تمایل غریزی بشر به‌داشتن آرامش و زیستن در محیط صلح و صفا با تمام موجودات و عناصری که طالب صلح و صفا هستند، اینها رشته‌هایی هستند که استحکام و قوت عاطفی آنها در انسان به‌مراتب قویتر از نظایرشان در حیوانات است.

بدترین نوع انسانها معمولا برای این جنگ می کنند که همنوعان خود را سر کوب و آرام سازند و اگر جابری این‌اندازه قدرتمند باشد که همگان را در داخل تشکیلات، دولتی (که طبق نظر خودش درست شده است) به‌پایه اتباعی مطیع و خاموش تنزل دهد، چنین وضعی پایدار نمی‌ماند مگر آنکه شهروندان تابع وی به‌علت دوست داشتن فرمانروا، یا بر اثر ترس از فرمانروا، به هم پیوند یابند. زیرا در اینجاست که غرور منحرف بشر می‌خواهد خوبی و عظمت‌خدا را تقلید کند. چنین بشری از تساوی خودش با دیگران (درتحت قدرت یزدان) نفرت دارد و می کوشد که بر گردن همنوعانش یوغ بندگی بزند و آنها را به‌جای اینکه مطیع خدایی یکتا باشند به‌اطاعت و فرمانبرداری از خویشتن مجبور سازد. از این روست که چنین شخصی از گسترش و بقای آن صلح صحیح وعادلانه که خداوند برقرار کرده است نفرت دارد و دلش نمی‌خواهد آرامشی ناصواب که بر ترس و وحشت استوار است جایگزین آن سازد. و با این حال، حتی یک چنین انسان منحرف هم نمی‌تواند عاشق صلح و آرامش نباشد زیرا هیچ نوع فسادی، هر قدر هم نامأنوس و غیر طبیعی باشد،

باز قادر به‌دگرگون ساختن و ریشه‌کن کردن طبیعت نیست و به همین دلیل آن دسته از بندگان خدا که قادر به‌تشخیص نیک از بد و فرق گذاشتن میان نظم و اغتشاش هستند درکمتر مدتی به‌آن فرق آشکار که میان صلح یزدانی و آرامش اهریمنی وجود دارد پی می‌برند.

اما حقیقت امر این است که هر نوع اغتشاش منحرف سرانجام باید با سر وسامان دادن به‌چیزهایی که درمحیط نمو آن اغتشاش وجود دارد اصلاح شود، به‌شرطی که وسایل کافی برای انجام این اصلاح در دسترس باشد. به‌عنوان مثال انسانی را وارونه آویزان کنید به‌طوری که سرش رو به‌پایین و پاهایش رو به‌بالا باشد. وضع قیافه و آب و رنگ وی که تا چند لحظه پیش ازآویخته شدن کاملا طبیعی می‌نمود آناً دگرگون می‌شود و شکلی خونین و آماسیده و وحشتناک به‌خود می‌گیرد زیرا آن قسمتی که معمولا در پایین بدن قرار می‌گرفت اکنون در بالا قرارگرفته است و این اختلال وضع (ازآنجا که مخالف طبیعت است) گوشت بدن را مغشوش ساخته و باعث پیدایش درد و شکنجه در آن گردیده است. اما آن عاملی که انسان را به‌درک این وضع مغشوش و حس کردن عوارض آن قادر می‌سازد، پیوند صلح‌آمیز روح با بدن است. حال اگر شکنجه‌های ناشی از این وضع (یعنی از وضع معلق بودن جسد) سرانجام به‌خارج شدن روح از بدن منجر گردد، باز تا موقعی که شکل بدن عوض نشده، نوعی صلح وآرامش میان‌اعضای آن برقرار است و همان طرز آویزان شدن نشان می‌دهد که جسد انسان معلق، اکنون که دیگر بیجان شده است، به‌زبان بیزبانی می‌خواهد که به‌همان حال سابق (درآرامش طبیعی) برگردد و این تقاضا به‌حدی محسوس است که انسان با مشاهدهٔ جسدآویزان، سکنون خاطرمرده را (که قرارگرفتن درآرامگاهی‌است) به‌گوش جان می‌شنود. گرچه اکنون دیگرروحی درکالبدمرده وجودندارد، مع‌الوصف چنین‌می‌نماید که‌طبیعت مصمم است پیکر بیجان را به‌همان وضعی که سابقاً برایش تعیین کرده بودند برگرداند، زیرا اگر بدن مرده را با خارج کردن امعاء و احشاء یا تدهین و مومیایی کردن داخل بدن از فساد و فرسودگی نجات‌بخشیم باز می‌بینیم که حکم اصلی طبیعت تا حد زیادی رعایت شده است، چرا که قسمت‌عمدهٔ وزن بدن (که برای خفتن درآرامگاهی بیقراری می‌کرد)

اکنون به‌صورت روده‌ها و دیگر اجزاء خارج شده از شکم، به‌قبری آرام و تسلی‌بخش منتقل گردیده و در جایگاهی که برای استراحت ابدی آنها متناسب است قرار گرفته است. اما اگر جسد را مومیایی نکنند و بگذارند که اعضاء و جوارح آن به‌طور طبیعی از هم پاشیده گردد، آن بوهای کریه و متعفن که در حین این انفصال و دگرگون شدن شکل جسد، دائماً متصاعدند بالاخره هنگامی از انتشار می‌ایستند که طبیعت کار خود را تمام کرده و هرکدام از اعضاء و جوارح منفصل شده را به همان شکل نخستین (استخوان و غیره) تنزل داده باشد. ولی در تمام مدتی که این استحاله‌ها و تغییر شکلها صورت می‌گیرد، اگر درست دقت کنیم، به‌قدر سرسوزنی از قانون جهانگستر الهی عوض نمی‌شود، زیرا مخلوقاتی که از صلب همین لاشه‌ها به‌دنیا می‌آیند همه‌شان، طبق قانون آفرینش، آن مقدار از زندگی را که سهمیه مقدر آنها در این دنیاست به‌خدمت می‌گمارند و حتی اگر اینان روزی طعمه حیوانات و پرندگان وحشی گردیدند و از هم دریده شدند باز خللی در ارکان این قانون ازل پیدا نمی‌شود، زیرا عناصر تشکیل دهندهٔ بدن سرانجام به‌صورت خاک و استخوان به‌طبیعت اصلی خود برمی‌گردند. بنابراین آرامش جسم چیزی نیست جز قرار گرفتن منظم قطعاتی که آن را تشکیل می‌دهند. اما در آرامش روح قضیه دگرگون است زیرا آرامش «روح نامعقول»[۲۳] عبارت از ایجاد نوعی اعتدال بین خواهشهای نفسانی است که این روح از آنها تشکیل شده است، در حالی که آرامش «روح معقول» عبارت از تجانس و هماهنگی میان علم و عمل است. چنانکه می‌بینیم آرامش روح و جسد رویهمرفته بی‌شباهت نیستند زیرا در هردو حال معنی آرامش چیزی جز ایجاد و حفظ نوعی تعادل سالم در طبیعت مخلوق نیست.

اما صلح و آرامشی که میان انسان فانی و خالق فنا ناپذیر او وجوددارد در اطاعتی منظم از قوانین ازلی آفریدگار خلاصه می‌شود به‌شرطی که این اطاعت از روی ایمان و عقیده و خلوص نیت باشد. وجود آرامش

۲۳. درقاموس عرفانی آگوستین اصطلاح «روح نامعقول» به‌مجموعه‌ای از خواهشهای نفسانی بشر ـ نظیر علایق عاطفی، اشتها، شهوت، واحساسات تندوشورانگیز ـ اطلاق می‌شود.

میان دو انسان ناشی از توافق بین‌الاثنین است. صلح و آرامش در یک خانواده عبارت از تسلیم و انقیاد اعضای آن به اوامر رئیس خانواده است. صلح و آرامش در یک شهر زمینی عبارت از فرمانروایی صحیح (از جانب فرمانروا) و فرمان‌پذیری صادقانه از جانب شهروندان است. اما آن صلح و آرامش ابدی که فقط در بهشت برین حاصل می‌شود عبارت از تمسک بندگان برگزیدهٔ خدا به‌درگاه خالق بیچون است که در سایه این تمسک، و با استفاده از عنایات الهی، به‌تمام امیدها و آرزوهای تحقق نایافته خود جامه عمل می‌پوشانند. صلح عمومی، صلحی که شامل حال همگان باشد، عبارت از نظمی است که آن را صحیح اجرا کرده باشند زیرا که خود نظم، در مرحلهٔ آخر، چیزی نیست جز مستقر کردن اعضاء ناستجانس به‌طرزی صحیح و مطبوع در کنار هم، و گذاشتن هر یک از آنها در نقطه‌ای که برایش مناسب است. و به‌این دلیل است که عناصر مفلوک (از آنجا که مفلوک‌اند) از دایرهٔ نظم خارجند و از آن وضع آرام و نیاشفته (که ناشی از تأثیر نظم ولو به‌نحو اجباری است) محروم مانده‌اند. ولی‌از آنجا که اعمال خود آنها باعث ایجاد این فلاکت گردیده است، پس وضع ناگواری که دارند به‌حقیقت کیفری عادلانه است. چنانکه می‌بینیم حتی‌در این مورد نیز نوعی نظم اجباری (به‌صورت جزای عمل) بر بندگان مفلوک تحمیل گردیده‌است. از آنجا که اعضای این گروه با خوشبختان و کسانی که مورد عنایت الهی قرار گرفته‌اند پیوستگی ندارند بلکه طبق مشیت خدا به‌انواع بدبختیها و فلاکتها گرفتارند، بناچار خود را با اوضاع و شرایطی که محکوم به‌زندگی کردن در آن هستند تطبیق می‌دهند و به‌شکلی منظم، در اجتماعی مخصوص به‌خود، هضم می‌گردند و باز چنانکه می‌بینیم حتی برای این گونه اشخاص نوعی نظم و آرامش نامألوف وجود دارد. اما بدبختی‌بزرگ آنها در همین‌است که‌گرچه وجود مختصر امنیتی، در امکنه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، قادر به‌رهاندنشان از قید غمهای جهانی است، ولی هیچ کدام از این بدبختان در موقعیتی نیستند که برای همیشه از غم و اندوه وارسته و به‌امنیت و آسودگی جاودانی دست یافته باشند. بدبختی بزرگتر آنها در این است که چون از صلح و آرامش طبیعی محروم مانده‌اند هر آنگاه که مورد اهانت قرار گیرند همان حس

اندوه و ناراحتی که از این رهگذر ایجاد می‌شود آرامش وجودشان را به‌هم خواهد زد، زیرا کسی که بی‌چیز و بینواست مادام که در معرض توهین یا انحلال بدن قرار نگرفته، صلح طبیعت را کماکان محفوظ نگاه می‌دارد. از این قرار، همان‌گونه که امکان دارد کسی بی‌غم و غصه زندگی کند ولی هیچ کسی، جز اینکه در قید حیات باشد، نمی‌تواند غمناک گردد، نیز به‌همین گونه ممکن است صلح و آرامش (بی‌جنگ و تقلا) وجود داشته باشد، ولی کوشش و تقلا (مادام که نوعی صلح بر محیط حیات سایه گستر نیست) به‌نتیجه نمی‌رسد، نه‌از این جهت که نفس کوشش و تقلا در این شرایط امکان‌پذیر نیست، بلکه از این لحاظ که کوششگران هر کدام به‌حکم طبیعت برای انجام کارهایی برگزیده شده‌اند که انجام آن کارها در غیاب نظم و آرامش میسر نیست.

هدفی که تمام جوامع مشتاق رسیدن به‌آن هستند[۲۴]

هر جامعه، اعم از زمینی یا آسمانی، هدفش تأمین صلح وآرامش است. این دو جامعه فقط در نحوهٔ آرامشی که مطلوب هر کدام از آنهاست با هم فرق دارند. هدف جامعهٔ زمینی ایجاد توافق میان انسانهاست و می کوشد که این توافق را با استقرار نظمی که حاکم بر روابط اعضای جامعه است، عملی سازد. اما هدف جامعهٔ آسمانی (جامعهٔ ملکوتی) رسیدن به‌صلح و آرامش یزدانی است یعنی نیل به: «بزرگترین و سازگارترین شرکتها ــ شرکت مخلوقات با خالقشان ــ هم برای بهرمند شدن از عنایات خالق و هم برای ایجاد این امکان که خلق شدگان از وجود همدیگر در ملکوت مستفیض گردند.»

(الف) تمام جوامع دنیوی در پی صلح و آرامش هستند و این آرامش بر دو گونه است: یکی آرامشی که در شهر زمینی هست و سودش نصیب اعضای شهر می‌گردد و دیگری آن آرامش ابدی که مخصوص شهروندان ملکوت است و اینان کسانی هستند که برای مدتی مقیم خطه خاک

۲۴. (الف) شهر خدا (*Civitas Dei*) فصل نوزدهم، بند۱۴؛ (ب) همین رساله (فصل نوزدهم، بند دوم).

(سرای سپنج) بوده‌اند. بنابراین اگر ما خواستار منطق و برهان باشیم، فقط به‌سوی نظامی باید میل کنیم که هدفش تعدیل خواسته‌ها و تمایلات نفسانی است و چیزی جز آسودگی جسمانی و کمال خوشی نمی‌خواهد، زیرا که آرامش جسم بر آرامش روح می‌افزاید و اگر این آرامش نباشد اغتشاشی از آن نوع که بر وضع حیوانات خونخوار حکمفرماست ایجاد می‌گردد و دلیلش این است که احساسات و غرایز تند به‌آن حد و میزان صحیح خود که عاری از زیان باشد تقلیل نیافته‌اند. حال هر دوی اینها (راحتی جسمانی و لذت نفسانی) وقتی با هم ترکیب شدند به‌آرامش روح و پیکر می‌افزایند؛ به‌عبارت دیگر نظم سالم زندگی را افزایش می‌دهند. همان طور که جمله مخلوقات با اجتناب از عللی که موجد رنجهای جسمانی هستند علاقه‌مندی خود را به‌آرامش و سلامت پیکر خود نشان می‌دهند یا با ترضیهٔ غرایز انسانی (هر آنگاه که لازم شد) می‌کوشند که روح را از حد اعلای آرامش بهرمند سازند، عین این علاقه را (برای تأمین آرامش روح و پیکر) با عکس‌العملی مشابه، یعنی با گریز و اجتناب از مرگ، هم به‌ثبوت می‌رسانند. اما انسان، از آنجا که صاحب روحی معقول است، تمام‌آن قسمت از اعمال خود را که میان انسان و حیوان مشترک است (خوردن، خوابیدن، تولید نسل) تابع آرامش روح می‌سازد و در اعمال و تفکراتش همیشه می‌کوشد که نوعی توافق و هماهنگی حقیقی میان این اعمال به‌وجود آید و این همان وضعی است که ما آن را «آرامش روح معقول» نامیدیم. برای نیل به‌این هدف، قرار براین شده است که انسان از ناراحتیها و آشفتگیهای درونی که ناشی از غم و غصه است، از اغتشاشاتی که زاییدهٔ تمایلات غریزی است، و نیز از فانی شدن وجود در نتیجه مرگ، از همهٔ این اتفاقات تا آنجا که بتواند دوری جوید و هدف خود را متوجه کسب دانش ــ دانش سود آور ــ سازد و چنان رفتار کند که اعمالش همواره با چنین دانشی قابل تطبیق باشند. اما از آنجا که مجهولات بشر همیشه فزونتر از دانسته‌ها و شناخته‌های وی هستند و ناتوانی فطری بشر (در مقایسه با اینهمه مجهولات) توأم با عشق آتشینی که برای افزودن به‌دانسته‌هایش دارد، ممکن است او را به‌ناراحتیها و اشتباهات طاعونی سوق دهد، پس انسان را چاره‌ای جز توسل به‌تعالیم آسمانی

نیست که کمکها و دستورهای آن را با یک حس. اطاعت محکم و از روی میل و ارادهٔ آزاد قبول کند و در تمام مدتی که از محضر خالق خود غایب است، یعنی در طول مدتی که مقیم خطهٔ خاک است، به نیروی ایمان، و نه به کمک باصره، قدم بر دارد. بنابراین، آرامش روح و پیکر چنین انسانی ناشی از همین ایمان وی به‌خداست و صلحی که بدین‌سان بین مخلوق فانی و خالق فناناپذیر او به‌وجود می‌آید، چنانکه دیدیم، ناشی از زندگی کردن مخلوق (به کمک ایمان) تحت قوانین ابدی خالق است.

حال باید توجه داشت که خداوند متعال، آن سرور مشفق ما، در دو فقره از فرامین بزرگش به‌بندگان یاد داده است که آفریدگار و همسایه خود را دوست بدارند و مفهوم این فرمان به‌واقع این است که ما باید سه‌چیز را همواره دوست بداریم: خدا همسایه و خودمان را– زیرا حقیقت امر این است که بنده دوستدار خدا، اگر در عین حال نفس خود را نیز دوست بدارد، مرتکب اهانتی نسبت به‌مقام الوهیت نگردیده است. اما لازمه حب خدا این است که بنده دوستدار، نه‌تنها خود به‌انجام این وظیفه کمر بندد بلکه به‌علت همان عشق و محبتی که نسبت به‌خدا دارد همسایگان را نیز به‌دوست داشتن وی (خدای‌معبود) تشویق کند. نیز از آنجا که دوست داشتن خدا مفهومش دوست‌داشتن همسایه است پس بر ذمه او فرض است که در تأمین وسایل زندگانی همسایه از بذل هیچ‌گونه کمک دریغ نورزد. مفهوم فرمان الهی در این مورد مسلماً چنین است (و چنین باید تعبیر شود) که بنده دوستدار به‌هر میزان که نفس خود را دوست می‌دارد همسایه را نیز باید به‌همان میزان دوست بدارد و عین این محبت را نسبت به‌اهل بیت (زنش، بچه‌هایش، خانواده‌اش) و نیز نسبت به‌تمام افراد انسانی مبذول دارد. و در قبال این خدمتی که به‌همسایه می‌کند، به‌حق می‌تواند انتظار داشته باشد که او نیز در لحظه نیاز شرط دوستی و همسایگی را بجا آورد و با وی معاملهٔ متقابل نماید. از این قرار، با اجرای فرامین الهی به‌نحوی که تفسیرشد، بشر در محیطی صلح‌آمیز که ناشی از توافق و سازگاری وی باتمام جهانیان است بسر خواهد برد. فرمان خداوند بدین گونه است که بنده وی اولا به‌هیچ انسانی نباید آزار برساند و

ثانیاً تا آنجا که مقدورش باشد باید به همه انسانها کمک نماید. ودر قلمرو اجرای این فرمان، اقربا و خویشاوندان خود وی اولویت دارند و آنها هستند که باید در درجهٔ اول از توجه و عنایت او بهره‌مند گردند. به این ترتیب، مقامی که بندهٔ فرمانبردار خدا در جامعهٔ انسانی برای خود احراز می‌کند، توأم با نظم آن جامعه، وسایل بیشتری برای تمتع و بهره‌مند شدن از مواهب حیات در اختیارش می‌گذارد و به همین دلیل است که پولوس قدیس می‌گوید:
«هر آن کس که خویشاوندان خود را آسوده نسازد و برای اجزای خانواده‌اش وسایل راحتی تأمین نکند، به‌حقیقت منکر ایمان مسیح و از کافر بدتر است.» زیرا که پایه صلح و آرامش خانوادگی چیزی جز استقرار نظم در آن خانواده نیست و این حکومتی است که در آن بزرگان خانواده و کسانی که وسایل راحتی و اعاشه اعضای خانواده را فراهم می‌کنند، به‌صورت فرماندهانی در می‌آیند که اوامرشان بر باقی اجزای خانواده مجری است. مثلا اوامر شوهر نسبت به زن، اوامر والدین نسبت به اطفال، و اوامر اربابان نسبت به خدمتگزاران. و آن عده از افراد انسانی که وسایل معیشت و راحتی آنها تأمین شده است از تأمین کنندگان این وسایل اطاعت می‌کنند: زنها از شوهران، کودکان از والدین، و خدمتکاران از اربابان خود. اما در خانواده انسان مؤمن (آن رهرو سرای آخرت) خدمتگزاران حقیقی به‌واقع همان فرمانروایان ظاهری هستند زیرا حکومت این گونه زبردستان مؤمن به هیچ وجه معلول غریزه جاه‌طلبی یا حب قدرت نیست، بلکه ناشی از پیوندی است که در حین اجرای یک وظیفه دقیق به‌وجود آمده است. حکومت آنها آمیخته به غرور و تحکم نیست بلکه شفقتی است توأم با نوازش.

(ب) بنابراین می‌توان گفت که زیستن در صلح و آرامش مصلحت نهایی انسان است همچنانکه نسبت به «حیات ابدی» نیز عین این مطلب را سابقاً تکرار کرده‌ایم زیرا که آیه انجیل دربارهٔ آن شهری که ما برای شناساندنش (در این کتاب) اینهمه زحمت می‌کشیم، چنین می‌گوید: «ای اورشلیم، خدا را ستایش و تجلیل کن. ای صهیون، خدای خود را به‌عز و جلال بنگر، زیرا که ذات قادر متعال نرده‌های دروازه‌های

ترا از همان بدو آفرینش محکم ساخته و کودکانت را که در درون آن دروازه‌ها زندگی می‌کنند مشمول عنایت و کرم خود قرار داده است. همو، آن ذات لایزال است که به مرزهای تو صلح و آرامش عطا کرده.»

موقعی که دروازه‌ها چنان محکمند که کسی نمی‌تواند وارد شهر گردد واضح است که کسی نیز قادر به‌خارج شدن از آن شهر نخواهد بود. پس این آرامشی که ما آن را «نهایی» توصیف می‌کنیم چیزی جزحدود و مرزهای این شهر نیست که نام مرموز و افسانه‌ای «اورشلیم» به‌آن داده شده است، زیرا معنی این کلمه «احلام صلح» یا «دورنمای باشکوه آرامش» است. اما از آنجا که نام صلح در این دنیایی که ابدی نیست چیزی عادی و پیش پا افتاده است، لذا ترجیح می‌دهیم آن پیوندی را که متضمن نفع اساسی شهر است به‌جای «صلح» «حیات ابدی» بنامیم. دربارهٔ این پیوند حواری مسیح چنین می‌گوید: «ای بندگان رستگار، اکنون که از خطا و معصیت نجات یافته و در سلک خدمتگزاران خدا درآمده‌اید، پاداشتان را در تقدس و هدف نهایی‌تان را در حیات ابدی خواهید یافت.» ولی از طرف دیگر، چون بندگانی که از احکام و آیات انجیل بی‌اطلاع هستند بعید نیست که این «حیات ابدی» را به‌مفهوم غلط و نامطلوب آن درک کنند— زیرا که حیات انسان شرور و فاسد نیز به‌طور جاودانی زشت و شرارت‌آمیز است یا از این جهت که به‌گمان برخی از فلاسفه، روح انسانی مرگ‌پذیر نیست و یا به‌این دلیل که‌طبق تعلیم مذهب و ایمان، شکنجه‌هایی که براین گونه ارواح شریر و فاسد وارد می‌شود هرگز قطع شدنی نیست — و به‌هر حال چون این موضوع مسلم است که انسان فاسد این نوع شکنجه‌ها را جاودانه احساس می‌کند و هیچ احساسی جز اینکه احساس کننده‌اش از حیاتی جاوید برخوردار باشد ابدی نیست پس باید چنین نتیجه گرفت که اشخاص فاسد و خطاکار نیز برای خود «حیاتی ابدی» دارند. از این قرار، هدف عمدهٔ این شهر به‌ما اجازه می‌دهد که آن را «ابدیت درآغوش صلح» یا «صلح درآغوش ابدیت» بنامیم که شاید همین اصطلاح برای روشن کردن مطلب بهتر باشد زیرا که بهرمندی از منافع صلح بزرگترین و مهمترین مصلحت جهانیان است و عملی شدنش از هر چیز دیگری

برای آنان خوشایندتر است. به موجب تمام این دلایل، فکر می‌کنم هنگام آن رسیده باشد که از خواننده‌ام برای افزودن چند کلمه دیگر به این مطلبی که مورد بحث است کسب اجازه کنم زیرا که ادامه بحث هم از لحاظ تشریح هدفهای شهری که اکنون درباره‌اش صحبت می‌کنیم و هم با توجه به این حقیقت که میوه صلح شیرین و مورد عشق و علاقه تمام مردمان است، ضرورت دارد.

صلح جهانی (آفاقی)

از میان فلاسفه‌ای که افکارشان تا اینجا مورد بررسی قرار گرفته، آگوستین نخستین فیلسوفی است که اندیشهٔ صلح جهانی را مطرح کرد و بحث و گفتگو در بارهٔ آن را پیش کشید. و این موضوعی است که از زمان وی به‌بعد دائماً ذهن متفکران جوامع غربی را به‌خود مشغول ساخته و در شیوهٔ رفتار مردمان این جوامع بی‌تأثیر نبوده است.

مفهوم این حرف البته این نیست که پیشینیان آگوستین جنگ را تجلیل کرده یا اینکه آن را به‌چشم غایتی مطلوب نگریسته باشند. میان این گروه تنها افلاطون است که در رسالهٔ **جمهور** به‌نزدیکترین حریم این فکر (یعنی فکر تجلیل جنگ) رسیده و اعلام کرده است که طبقه پاسدار (سرپرستان و رهبران جامعه) در نتیجه جنگ به‌وجود می‌آیند.[۲۵] و چون این طبقه (براساس اندیشه افلاطون) بخش حساسی از دولت مورد نظر وی را تشکیل می‌دهند و هر نوع پیشرفتی در علو و عظمت شهروندان مدیون هوش و هدایت خردمندانهٔ آنهاست، می‌توان چنین نتیجه گرفت که افلاطون من غیر مستقیم جنگ را می‌ستاید. لکن از طرف دیگر، گرچه فضایل ویژه پاسداران عملا در اجتماعی که به‌اردوگاه شبیه‌تر است رشد می‌یابد، باز در محیط صلح، و نه در محیط جنگ، است که کفایت زمامداری آنان به‌محک آزمایش می‌خورد و همه‌شان به‌عالی‌ترین میزان پیشرفت در تفکر، مطالعه،

۲۵. رسالهٔ **جمهور**، کتاب دوم (بندهای ۳۷۳ـ ۳۷۲)، نیز قسمتهای قبلی این کتاب.

آموختن علم، و حکومت کردن، نایل می‌گردند[۲۶] در حالی که اغلب این نتایج در میدانهای جنگ به‌دست آمدنی نیستند. جنگ میان کشورها ممکن است لازم و ضرور باشد ولی بنفسه چیز خوبی نیست و فقط ناشی از وضعی است که در آن دولتهایی که در سراشیبی انحطاط و فنا افتاده‌اند برای رفع نیازمندیهای خود (که تولیدات داخلی دیگر قادر به‌تأسین آن نیست) مجبور به‌دست اندازی به‌خاکها و ثروتهای دیگران (و در نتیجه باعث برافروخته شدن آتش جنگ) می‌گردند.

بنابراین در دنیایی که از دولتهای مظهر کمال (یعنی دولتهای افلاطونی) ترکیب شده باشد بنا به‌تعریفی که خود افلاطون از خواص و سیر این دولتها کرده جنگی به‌وقوع نخواهد پیوست. ولی در اینجا میان اندیشهٔ افلاطون وآگوستین فرقی هست که نباید از نظر دور بماند. صلح میان دولتهای افلاطونی فقط وضعی منفی است، به‌عبارت دیگر اگر اصطکاکی میان آنها صورت نمی‌گیرد فقط از این روست که ارتباط و تماسی با هم ندارند. در عین حال، صلح داخلی این دولتها نیز از نوعی کاملا متفاوت است یعنی آرامشی که میان شهروندان برقرار است ناشی ازجدا بودن آنان از همدیگر یا عدم تماسشان با یکدیگر نیست، باکه زاییدهٔ نوعی توافق و هماهنگی است که خود این هماهنگی به‌علت قبول مقررات وقوانین یک نظام مشترک ایجاد شده است.

اما آگوستین به‌یک نظام جهانی که همه جهانیان تابع و مطیع آن هستند— زیرا همه‌شان مطیع آفریدگاری یکتا هستند— قائل است و اندیشه صلح جهانی وی بستگی به‌همین نظام جهانگیر دارد. از این قرار، صلح در نظر آگوستین مفهومش این است که دامنه آن آرامشی که استقرارش (به‌نظر افلاطون) فقط در داخل

۲۶. افلاطون در آخرین اثر خود بنام **قوانین** (کتاب اول، بند ۶۲۸) می‌گوید:

«هر آن کس که هدفش منحصراً یا عمدتاً جنگ باشد سیاستمدار حقیقی نیست. قانونگذار حقیقی مقررات جنگ را به قصد ایجاد صلح، و نه مقررات صلح را به قصد ایجاد جنگ، تنظیم می کند.»

نظر ارسطو در این باره‌چنین است: «صلح... هدف نهائی‌جنگ است‌واستراحت و فراغت هدف نهائی زحمت. اما... چنانکه ضرب‌المثل می‌گوید: «برای بندگان فراغتی نیست» و آنها که نمی‌توانند مردانه با خطر روبرو گردند سرانجام به‌بندگی فاتحان و مهاجمان خواهند درآمد.»

(سیاست، کتاب هفتم، فصل ۱۵) این‌قسمت از گفتهٔ ارسطو در صفحات پیشین کتاب حاضر نیز نقل شده است.

مرزهای یک دولت شهری میسر بود چنان پهن گسترده شود که سرتاسر جهان را فرا گیرد. «از آنجا که خداوند انسان را مأمور کرده است که همسایه‌اش را مثل خویشتن دوست بدارد، پس بناچار عین این محبت را نسبت به‌زنها، بچه‌ها، و دیگر اعضای خانواده، و همچنین نسبت به‌تمام آفریدگان دیگر خدا نیز باید داشته باشد. به‌این ترتیب، چنین بنده‌ای در جوار صلح و آرامش و در عین سازگاری با تمام جهانیان بسر خواهد برد.»[۲۷]

این نظام جهانی آگوستین البته نظامی نیست که از کشورها و دولتها ترکیب شده باشد بلکه نظامی است متشکل از افراد، و مافوق اختلافات وتشتت دولتها. در عین حال ملهم اندیشهٔ وی در این باره تنها منابع مذهبی نبودند چونکه سرمشق «صلح رومی» (Pax Romana)— یعنی سرمشقی که نزدیک شدن عملی انسان را به یک چنین مطلوب ایده‌آلی‌مجسم می کرد— درجلو چشمش قرار داشت. امپراتوری روم در آن دوره از نظامی پشتیبانی می کرد که تقریباً جنبهٔ آفاقی داشت و وسیله‌ای بود برای متشکل کردن مسالمت‌آمیز تمام مردم دنیا در صلح و صفا، درجوار همدیگر، و در چهارچوب قوانین روم باستان. این نظم و نظام دنیوی‌همان چیزی است که آگوستین آن را «صلح شهر زمینی» می‌نامد و از اهمیتش غافل نیست. ولی خود این نظام بنفسه غایت‌المراد آگوستین نیست. نظامی که بر پایه روابط قانونی افراد یا کشورها استوار باشد البته واقعیتی است، ولی از آن بهتر و والاتر صلحی است که ناشی از سازگاری عاطفی و متکی به‌پیوندهای عشق و محبت باشد و احساس چنین عشقی که از مرز خانواده و دولت بگذرد و تمام جهانیان را در برگیرد فقط برای کسانی که عاشق و دوستدار خدا هستند امکان‌پذیر است. در قلمرو این نظام یزدانی همه بندگان خدا بطور مثبت و فعال باهم متحد شده و تصمیم گرفته‌اند همدیگر را— که آفریدگان خالقی مشترک هستند— دوست بدارند. پس مقصود آگوستین، موقعی که از صلح و صفا میان مردمان صحبت می کند، صلحی است مبنی برعشق و محبت میان بندگان خدا و گرنه آن وضع «فقدان جنگ» یا زندگی کردن مسالمت‌آمیز افراد بایکدیگر از ترس کیفرهای قانونی، هیچکدام صلحی را که وی در نظر دارد بیان نمی کنند.

۲۷. این قسمت از نوشتهٔ آگوستین از قسمتهای قبلی همین کتاب نقل شده است. تکیه روی بعضی عبارات از خود پرفسور فاستر (مؤلف کتاب) است.

صلحی که بریک جامعهٔ زمینی حکمفرما باشد خوب است ولی عالیترین نوع‌خوبی نیست.

صلحی که حفظ کردنش هدف نهایی جامعهٔ زمینی (دنیوی) است عالیترین نوع خیر (خوبی) نیست ولی به هر تقدیر درزمرهٔ خوبیهاست.[۲۸]

این شهر دنیوی و زمینی (دنیوی از این جهت که چون به‌تحمل رنجهای جاودان محکوم شد دیگر شهر نخواهد بود)از تمام نعمتهایی که در روی زمین هست‌و ازتمام خوشیهایی که‌حاصل دسترسی به‌آن نعمتهاست برخوردار است. اما از آنجا که هیچ کدام از این نعمتهای دنیوی آن خیر و فلاحی نیست که صاحبش را از قید آلام و مصیبتها برهاند لذا شهری که از آن صحبت می کنیم در داخله‌اش دستخوش جنگها، اختلافات شدید، منازعات خشم‌آلود، و از همه بدتر اسیر اشتهایی است که هرگز از به‌دست آوردن پیروزیهای خونین و سرگبار سیر نمی‌شود. زیرا هر قسمت از این شهر که برضد قسمت دیگر می‌جنگد تمایلش این است که فاتح جهان باشد در حالی که اگر به‌چشم بصیرت‌نگاه کنیم هموست که غلام حلقه بگوش فساد است و اگر شاهد فتح را در آغوش کشید بیدرنگ شروع به بالیدن و خودستایی می‌کند و در نتیجه باعث انهدام خویشتن می‌گردد. اما اگر اوضاع و احوال دنیوی را در نظر بگیریم و از آمادگی بشر برای ریختن خون همنوعانش (در راه کسب پیروزی) احساس غم و اندوه کنیم تا اینکه از نتایج همان پیروزی‌شاد و خرسند باشیم، خواهیم‌دید که فتح به‌دست آمده سرگبار است، زیرا که حاکمیت را در قلمروی که یکبار فتح شده است نمی‌توان برای‌همیشه حفظ کرد. نیزنمی‌توان هدفهای چنین شهری رابالنفسه فقط به‌این دلیل که میل و رضایت ساکنانش را تأمین کرده است خیر نامید چونکه اینان طالب صلح زمینی هستند به‌قصد تأمین هدفهای پست‌جهانگشایی که همان هدفها را از راه جنگیدن و تسخیر زمینهای دیگران به‌دست

۲۸. شهر خدا، کتاب پانزدهم، بند چهار.

می‌آورند. حال اگر در این کشمکش پیروز شدند و توانستند تمام مقاومت طرف را از بین ببرند به‌ظاهر صلحی نصیبشان خواهد شد که اگر درست دقت کنیم صلح حقیقی نیست زیرا که طرف دیگر (که او هم به همین قصد، ولی با فرجامی چنین بد، جنگید و مغلوب شد) از آن صلح بی‌نصیب است. چنین صلحی که مردم دنیا برای به‌دست آوردنش تن به‌جنگهای مشقت بار می‌دهند و به‌خیال خود آن را در نتیجهٔ پیروزیهای باشکوه به‌دست می‌آورند، صلح نیست مخصوصاً هنگامی که حق با طرف مغلوب باشد. اما هنگامی که حق با طرف پیروز باشد، کیست که فتح آنان را تبریک نگوید و از صلحی که در پایان جنگ نصیبشان شده است خوشحال نگردد؟ این گونه پیروزیها بلاشک خوبند و جزء عطایای خیر الهی شمرده می‌شوند. اما اگر مردمان این دنیا چیزهایی را که متعلق به آن شهر سماوی و روحانی است — شهری که صلحش پایدار و ابدی است — در قبال فتوحات جهانی و خواسته‌های این جهان ندیده بگیرند و مواهب این دنیا را بر نعمتهای آن دنیا ترجیح دهند، قهری است که رنج و فلاکت به‌آنهاروی خواهد آورد و بربدبختیهای موجودشان خواهد افزود.

رابطهٔ یک بندهٔ مسیحی با قدرتهای زمینی

صلحی که در جامعهٔ زمینی (یعنی در قلمرو اقتدارشاهان این دنیا) تأمین می‌شود نه‌تنها از نظرگاه مردمی که آن را والاترین نوع صلح می‌پندارند خوب است، بلکه برای اعضای «شهر خدا» نیز، در عرض مدتی که مقیم خطه خاک هستند، خوب و ثمربخش است، زیرا که این مسافران عالم برین به‌نظم و امنیتی که دولتهای زمینی برایشان تأمین می‌کنند نیازمندند تا در سایه آن از اغتشاش و ضرب و جرح آزاد باشند و بتوانند وظایف مذهبی خود را به‌نحو مطلوب انجام دهند. بنابراین حفظ حرمت قوانینی که این امنیت را تضمین می‌کنند (و اطاعت از آن قوانین) وظیفهٔ دینی آنهاست و ازاین حیث‌باشهروندان جامعه زمینی‌یکسانند. ولی از جنبهٔ احساس و انگیزهٔ معنوی که مشوق این اطاعت است وضع آنان با وضع شهروندان جامعه زمینی فرق دارد، زیرا که صلح و آرامش دنیوی در چشم

اینان بالنفسه هدفی است، در حالی که رهروان آخرت (اتباع شهر خدا) از این صلح زمینی فقط به‌عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به‌آن مقصد برین (یعنی تمتع از صلح پایدار آسمانی) استفاده می کنند.[۲۹]

(الف) بنابراین، درست همچنانکه روح انسان عامل حیات جسمانی اوست، وجود خدا نیز منبع حسن و میمنت برای همان انسان است تا بدانجا که آیه مقدس انجیل (در سوره عبریان) می‌گوید: «قومی که سرور آنها خداست مکرم و میمون هستند»؛ بنابراین بندگانی که نسبت به‌چنین خالقی بیگانه‌اند به‌حقیقت مردمانی مفلوك هستند و با این حال از صلح و آرامشی مجاز بهره می‌برند، گرچه چنین مقرر شده است که برای همیشه از آن بهره‌مند نگردند، زیرا موقعی که در آغوش صلح و صفا بسر می‌برند از نعمتی که در اختیار داشتند، استفادهٔ مطلوب نکردند. اما اینکه مشیت الهی چنین خواسته است که همین اشخاص دور از خدا در دورهٔ حیات دنیوی خود از این نعمت عظمی بهره‌مند گردند، اگر درست دقت کنیم سرانجام به‌نفع خود ما نیز هست زیرا در عرض دورانی که با بابلیان مخلوط و معاشر بودیم از آرامش آن شهر استفاده می‌بردیم تا اینکه نیروی ایمان سرانجام قوم برگزیده خدا را از تنگنای اسارت نجات داد. ولی به‌هر حال، در غرض این مدتی که ما همگی، به‌عنوان مسافران شهر خدا، ساکن قلمرو فنا هستیم به‌صلح و آرامش دنیوی نیاز داریم و از این جهت به‌کسانی که این آرامش را برای ما فراهم کرده‌اند احساس دین می کنیم. و به این دلیل بود که حواری مسیح به‌پیروان خود اندرز داد که برای سلامت شاهان و فرمانروایان مقتدر جوامع دنیوی (شهرها و کشورهای زمینی) دعا کنند و اندرز خود را با این دلیل توجیه کرد که «وجود این گونه فرمانروایان مقتدر برای تأمین حیاتی آسوده که هر دقیقهٔ آن صرف اجرای اوامر یزدان و نیکوکاری بر بندگان گردد لازم است» و ارمیای نبی که اسارت بندگان قدیمی خدا (قوم بنی‌اسرائیل) را پیش بینی می کرد مأمور ابلاغ این امرالهی به آنان گردید که به‌سرنوشت خود تسلیم شوند، رهسپار بابل گردند، و در

۲۹. (الف)، اقتباس‌از شهر خدا، فصل ۱۹، بند ۲۶؛
(ب)، اقتباس از همین‌کتاب، فصل ۱۹، بند ۱۷.

آنجا با صبر و مسالمت زندگی کنند تا لحظهٔ نجات فرا رسد. نیز به‌تمام آنها اندرز داد که برای سلامت فرمانروایان بابل دعا کنند زیرا که «صلح و آرامش بابل ضامن صلح و آرامش خود شما هم هست.» و منظور ارمیا از این حرف، آرامش دنیوی بود که بندگان خوب و بد به طور مشترک از آن بهره می‌برند.

(ب) اما مردمانی که بر طبق ایمان زندگی نمی‌کنند ناچارند که برای تأمین هر نوع صلح و آسایش در این جهان در دریای منافع دنیوی دست و پا بزنند. در مقابل ایشان مردمان درستکار در انتظار کامل افتخاراتی که تحقق خواهد یافت زندگی می‌کنند و پیشامدهای این دنیا را مورد استناده قرار می‌دهند. اما به‌عنوان رهروان سر منزل ابد، از راه ثابت خود به‌سوی خدا غافل نیستند و آن را هرگز فدای ثروتها و حشمتهای دنیوی نمی‌سازند. اینان از تمام‌حوادث وپیشامدهای حیات برای اصلاح قالب جسمانی خود استفاده می‌کنند تا این‌پوشش لحمی در مقابل رنجها و کوششهای این جهان فانی محکمتر مقاومت نماید. از این رو حوایج زندگی در این دنیا برای مؤمنان و کافران و خانواده‌های ایشان مشترک است، ولی میان مقصد این دو گروه— که حیات هر دو وسیله‌ای برای رسیدن به‌آن مقصد است— فرق بسیار است.
هدف شهرزمینی —شهری که مردمانش به‌سرای آخرت ایمان ندارند— تأمین صلح و آرامش در این دنیاست: دنیایی که گروهی فرمانبر و فرمانروا در آن مستقر شده‌اند و قصدشان فقط این است که در مسائل و موضوعات دنیوی (که جملگی زوال پذیرند) مظهر نوعی اتحاد ظاهری از ارادهٔ شهروندان باشند. اما اعضای شهر آسمانی، یا بهتر بگوییم عده‌ای از ساکنان این شهر که هنوز به‌صورت قافله‌ای گذران مقیم عرصهٔ خاک هستندو با توسل به‌رشتهٔ ایمان زندگی‌می‌کنند، اینان نیزاز صلح و آرامشی که در این شهرزمینی حکمفرماست بهره می‌برند ولی سرانجام، همچنانکه مقرر شده است، قالب جسمانی خود را که مظهر عمر ناپایدار است، ترک می‌کنندو به‌دنیایی‌می‌روند که صلح و آرامش‌پایدار ازلوازم بدوی آن است. ولی این گروه مادام که در این سرای فانی هستند طوری زندگی می‌کنند که‌گویی اسیرند ولی قول و وعدهٔ خدا را دریافت کرده‌اند

که روزی از این تنگنای زمینی خلاص خواهند شد. عطایا و استعدادهای مختلف روحانی در اختیارشان گذاشته شده است که از همه آنها به عنوان کلیدی برای نجات یافتن از این زلدان خاکی استفاده کنند. از این روست که مسافران شهر خدا از آن‌گونه قوانین شهر زمینی که برای حفظ و ادامهٔ این حیات ناپایدار ضرورت دارد اطاعت می‌ورزند وهدفشان از این اطاعت این است که اعضای هر دو شهر بتوانند به صلحی که برای یکی وسیله و برای دیگری هدف است — ولی هر دو به‌آن نیاز دارند— دست یابند.

مرزهای قدرت حکام دنیوی (فرمانروایان سیاسی)

اما این اطاعتی که بندهٔ مسیحی، به‌امر خدا، به‌جهانداران و حکام دنیوی مدیون است فقط محدود به‌حوزهٔ مسائل جهانی است. به‌عبارت دیگر، همین توجه به‌مصالح و منافع عالی روحانی که او را وادار می‌سازد از احکام دولت زمینی — مادام که این دولت قدرت سیاسی خود را در راه تأمین صلح و آسایش بکار می‌اندازد— اطاعت ورزد، نیز مجبورش می‌سازد که به‌محض احساس این حقیقت که دولت جهانی درصدد تحمیل اجباری اصول و قوانین مذهب خود به‌پیروان سایر ادیان است از اجرای اوامر چنین دولتی سرپیچد.[۳۰]

از آنجا که در شهرزمینی بعضی انسانها عضویت دارند که متن کتاب مقدس آنها را رد کرده است و این‌گروه مردود یا به‌این دلیل که بیش از اندازه به‌فساد گرویده‌اند یا از این جهت که فریب شیطان را خورده و گمراه شده‌اند، به‌هر حال چنین عقیده دارند که برای هرچیزی «رب‌النوعی ویژه» وجود دارد به طوری که اعضای بدن انسان و هم‌چنین عناصر مختلف روحش تابع اوامر چندین خدا هستند: مثلا بدن تابع امر یک خدا و روح تحت فرمان خدایی دیگر است. حتی در کارگاه بدن نیز، سر مطیع یک خدا وگردن مطیع خدایی دیگر است و بقیه اعضاء

۳۰. شهر خدا، فصل نوزدهم، بند ۱۷.

نیز به همین ترتیب از سوی خدایان ویژه اداره می‌شوند. عین این وضع (به‌عقیدهٔ این گروه گمراه) در نهانخانه روح بشر حکمفرماست و در آنجا نیز خدایی حاکم برعقل، خدایی مشغول فراگرفتن علم، خدایی ناظر بر خشم، و خدایی آفریننده امیال است. و نه‌تنها در این مورد، بلکه دربارهٔ حوایج وحوادث زندگی نیز وضع از همین قرار است و هر کدام تحت نظارت یزدانی جداگانه قرار دارد. گله‌ها خدایی دارند که آنها را می‌زایاند، غله‌ها خدایی دارند که آنها را می‌رویاند، شراب، روغن، هیزم، پول، اشیاء قیمتی، دریانوردی، جنگ، ازدواج، تولید و بقای نسل، هر کدام از اینها در حیطهٔ مسئولیت خدایی است که با نیروی ویژهٔ خود کارهای مربوط به‌آن را اداره می کند. اما شهروندان «دولت آسمانی» تنها به‌یک خدا— خدایی واحد و لاشریک— قائلند و پرستش و نیایش خود را فقط در پیشگاه این قدرت یکتا انجام می‌دهند. از همینجا این حقیقت عیان می‌گردد که دو مرجع قدرت نمی‌توانند در مذهبی واحد ادغام شوند، بلکه لازم است که از هم جدا باشند و این جدایی در بدو امر احتمال داشت که قاطعان طریق بد را بر سالکان راه خیر تسلط بخشد و اینان را محکوم به‌تحمل جور و غرور آنان سازد اگر نه‌این بود که خود پویندگان راه صواب گاهی، و مشیت الهی همواره، مانند سپری نگهبان، آنها را از دچار شدن به‌این وضع حراست می کرد.

این جامعهٔ آسمانی مادام که در این دنیای خاکی استقرار دارد با در بر گرفتن مردمانی که به‌زبانهای مختلف صحبت می کنند بر وسعت قلمرو انسانی خود می‌افزاید. اعضای این جامعه هرگز به آن سلسله از قوانین دنیوی که برضد یک‌چنین‌شیوهٔ خوب ومذهبی وضع‌شده‌است‌احترام نمی‌گذارند اما در عین حال خود آن قوانین را هم نقض نمی کنند، بلکه مواظبند که اختلاف و تنوع آنها را در میان اقوام و ملل مختلف رعایت کنند زیرا که مقصد همه‌شان حفظ آرامش زمینی است ولی به‌شرطی که هیچ کدام از این قوانین مخالف تجلیل یزدان پاک بیهمتا نباشد. پس چنانکه می‌بینیم اعضای شهر آسمانی، مادام که مقیم عرصهٔ خاک هستند، احترام این صلح دنیوی را رعایت می کنند و نیز به‌اتحاد ارادهٔ مردمانی که تابع یک رشته اصول صحیح و بیریا در قلمرو اخلاق هستند و پذیرفتن اصولشان با وجدانی آسوده

میسر است، احترام می‌گذارند. آری منظور آنها از رعایت این آرامش زمینی همانا رسیدن به‌صلح جاودانی است — صلحی که‌واقعاً شایستهٔ این نام است و در سایهٔ آن ساکنان «شهر خدا» می‌توانند از وجود آفریدگار، و از وجود همدیگر در وجود آن آفریدگار، متلذذ گردند و این تنها صلحی‌است که خداوند برای یک‌آفریده معقول مقدر کرده است که چون به‌دست آمد فنا معدوم می‌گردد و زندگی در شکلی که تنها شکل حیات حقیقی است و روح انسان در آن از قیدهای جسمانی رها شده است، جلوه‌گر می‌شود. در این شهر آسمانی شهوتهای جسمانی دیگر مزاحم روح نیستند بلکه تابع اراده‌ای هستند که از کمال و معنویت‌برخوردار است.

این صلح جاودانی همان است که رهسپار شهرخدا صلحی را که در روی زمین نصیبش شده است با آن می‌سنجد و هر کاری که در این دنیا، در زیر پرتو ایمان، انجام می‌دهد و قضاوت آن را به کردگار محول می‌سازد تنها به‌قصد دخول به‌همان سرای جاودانی (به‌شهر خدا) ست و این موهبت را نه‌تنها برای خود بلکه برای همسایه‌اش نیز طالب است زیرا که بندهٔ مؤمن و نیکوکار تنها به‌خویشتن فکر نمی‌کند بلکه در اعمال و حیاتش همیشه در فکر اجتماع است.

بردگی[۳۱] (و توجیه آن)

.... از این جهت بود که فرمان طبیعت منسوخ شد و خداوند اراده کرد که انسان را مملوک انسانی دیگر سازد وگرنه اصل کلام‌الهی چنین‌است: «بگذار که‌آنان‌برماهیان دریا، به کبکان هوا، وبرتمام خزندگان روی زمین حکومت کنند.» چنانکه می‌بینیم خداوند این آفریده حاکم را موجودی ذیعقل و ذیشعور آفرید و وی را بر تمام جانوران‌گیتی که از موهبت عقل و شعور بی‌بهره‌اند حکومت و سروری بخشید. پس اراده الهی قبلا چنین بود که انسان بر انسان حکومت نکند و تنها حاکم بر جانوران باشد که به‌همین دلیل در بدو تشکیل جوامع بشری نخستین

۳۱. شهر خدا، فصل‌نوزدهم، بندهای ۱۵ و ۱۶.

مردان مقدس آن زمان بیشتر حکم چوپانان را داشتند تا شاهان. وخداوند بدین وسیله(یعنی با آزاد آفریدن تمام انسانهاو سپس با محکوم کردن برخی از آنان به بندگی) هم آنچه را که در نقشه قبلی نظام خلقت بود و هم آن تغییری را که معصیت انسانی در این نقشه به‌وجود آورد، هر دو را به‌جهانیان‌نشان داد. زیرا بار رقیت و بندگی به‌حق و به عدل برپشت خاطیان‌گذارده شده و از این روست که در سرتاسر متن کتاب مقدس ما هرگز به کلمات «بنده» و «خدمتکار» برخورد نمی کنیم مگر موقعی که آن مرد عادل و درستکار (نوح پیغمبر) این کلمه را برای اولین بار به‌صورت نفرینی درباره پسرش (که مرتکب توهین به پدرشده‌است) به کارمی‌برد. به‌این ترتیب، معصیت‌وخطا کاری بشربود، و نه فرمان طبیعت، که باعث پیدایش این نام‌گردید و لغت لاتینی سرووس[۳۲] اولین اشتقاق خود را از ماده‌ای که مفهوم اصلی آن نجات یافتن است به‌دست آورد زیرا در زمانهای قدیم‌اسیران جنگی را از آنجا که زمام سرنوشت‌و اختیار مرگ‌و حیاتشان‌دردست فاتحان بود، یا قتل عام می‌کردند یا زنده نگاه می‌داشتند. حال اگر فاتحی تصمیم می‌گرفت که اسیران خود را زنده نگاهدارد (یعنی از مرگ نجاتشان بدهد) آنها را سروی[۳۳] می‌نامیدند که به‌معنی «نجات یافته» است. نیز تبدیل اسیران به‌بندگان (به‌صورتی که بعدها مرسوم شد) باز ناشی از همان علت اصلی یعنی ارتکاب معصیت بود، زیرا که در یک جنگ عادلانه آن چیزی که باعث اسارت جنگاوران می‌گردد گنهکاری طرف مغلوب است. اما اگر وضعی پیشامد کرد که در آن طرف فاسد و شرور جنگ را برد (که گاهی قضیه به‌همین صورت اتفاق می‌افتد) علتش باز مشیت و اراده یزدانی است که چنین خواسته است طرف مغلوب را ذلیل و سرافکنده سازد تا اینکه بارگناهان دیگر وی سبک یا اینکه خودش تنبیه و اصلاح‌گردد و شاهد این‌گفتار من اعتراف آن بنده پاک خدا دانیال پیغمبر است که چون اسیر شد پیش آفریدگار خود اقرار کرد که علت حقیقی اسارتش معاصی خودش و قوم و قبیله‌اش بوده است.

از این قرار، منشأ بندگی انسان و علت محکوم شدنش به‌فرمانبرداری از انسانی دیگر، همانا ارتکاب معصیت است. ولی به هر حال نزول چنین

32. Servus 33. Servi (Servo)

کیفری بر بنده عاصی و خطاکار جز به‌حکم و اراده‌یزدان میسر نیست زیراکه در ذات متعال وی جوهر «ناحقی» وجود ندارد و در نتیجه به خوبی آگاه است که چگونه، و از چه راهی، انسان گناهکار را به کیفری متناسب با گناهش برساند. خود پروردگار در کتاب آسمانی‌اش می‌گوید: «هر آن کسی که مرتکب معصیت گردد غلام حلقه بگوش همان معصیت است.» به‌این دلیل مشیت لایزال وی چنین مقرر کرده است که بسیاری از مسیحیان مؤمن به‌جای اینکه خادم آزادگان باشندبه بندگی اربابان فاسد و ستمگر درآیند و دلیل این مشیت یزدانی روشن است، زیرا هر آن‌گاه که بشر به‌چیزی عادت کرد خواه ناخواه بنده و مطیع همان عادت می‌گردد و رابطه‌ای که در آن انسان بندهٔ انسانی دیگر (ولو انسان بد) باشد به‌مراتب بهتر از رابطه‌ای است که همان انسان را بنده و غلام شهوت سازد، زیراکه شهوت حیوانی‌بشر (به فرض اینکه از دیگر امیال آتشین وی چشم بپوشیم) با حد اعلای استبداد و خودکامگی بر قلب و اراده کسانی که کمر به‌خدمت آن شهوت بسته‌اند، حکومت می‌کند. و مفهوم کلمه شهوت در اینجا اعم است به‌این معنی که شامل‌شهوت حاکمیت و شهوت جسمانی هردو می‌گردداما در محیطی که‌در آن‌جنگ‌نیست(تا کسی‌اسیر گرفته شود) و صلح حکمفرماست، محکوم‌شدن یک انسان‌به‌بندگی انسانی دیگر گرچه به‌ظاهر ظالمانه است ولی سرانجام به‌نفع آن بنده است زیرا ذلت و سرشکستگی این وضع او را خاضع و به‌خالقش نزدیکتر می‌سازد. در عین حال، آن غرور و تکبری که ناشی از وضع سروری است سرانجام به ضرر خدایگان تمام می‌شود و تیشه بر ریشه قدرتش می‌زند. اما اگر وضع انسان را به‌صورتی که خالقش در بد و آفرینش اراده کرده بود در نظر بگیریم خواهیم دید که او نه‌بندهٔ انسان خلق‌شده بود و نه بندهٔ معصیت. و وضع کنونی که در آن بعضی مخلوقات هم بندهٔ انسانند و هم بندهٔ شهوت، فقط از این لحاظ پیدا شد که خداوند اراده کرد معصیت بعضی از بندگان خودرا با محکوم کردن آنان به‌تحمل بار بندگی کیفر بخشد و پایه این وضع بر آن قانون و حکمت ابدی استوار شده که پشتیبان نظام طبیعت است و آشفته کردن آن را منع می‌کند، زیرا اگر آن قانون از اول نقض نشده بود رسم نوکری و بندگی (که

کیفر قانون‌شکنی است) هرگز به‌وجود نمی‌آمد.
از این روست که حواری مسیح به بندگان هشدار می‌دهد که از اربابان و خواجگان خود اطاعت ورزند و باگشاده‌رویی و حسن‌نیت کمر به‌خدمت آنان بندند. و غرض از دادن این اندرز این است که اگر هم اربابان بندگان خود را آزاد نسازند اینان ممکن است دوران عبودیت و خدمتگزاری را با بجا آوردن حق خدمت اربابان به‌یک نوع آزادی برای خود تبدیل کنند به‌شرطی که عملشان از روی ترس یا به‌قصد اغفال ارباب نباشد بلکه ناشی از عشق و محبت بیریا باشد تا موقعی که این دوران نامساوات بسرآید و سلطه بشر بر بشر بیکباره معدوم گردد و در سرتاسر کون و مکان و زمین و آسمان وجودی جز ذات بیچون خدا باقی نماند.
از این جهت بود که نیاکان پرهیزکار ما که بندگان و خدمتکارانی در خانواده‌های خود داشتند و به‌اقتضای شئون و مناصب دنیوی خود فرق و امتیاز زیادی میان آنان و فرزندانشان قائل می‌شدند، در موضوع مذهب (که هر نوع خیر و فلاح ابدی از آن سرچشمه می‌گیرد) تمام ضروریات خانواده را، بی‌آنکه فرقی میان خواجه و خدمتکار بگذارند، به نسبت نیاز هرکدام از اعضای خانواده تأمین می‌کردند.

فهم اندیشهٔ آگوستین دربارهٔ بندگی دشوار است و خود اندیشه رویهمرفته رضایت‌بخش نیست. اساس اندیشهٔ ارسطو در این‌باره (که می‌گوید بعضی اشخاص فطرتاً برای بندگی آفریده شده‌اند) مورد تکذیب و انکار آگوستین است و درنتیجه کسانی که با ارسطو همعقیده هستند و از آئین بندگی بر اساس دلایل بنیانی وی دفاع می‌کنند بناچار باید روی این استدلال پیش بروند که با وصف برخی حالات و موارد استثنایی، آنهایی که در موقعیت اربابی (خدایگانی) قرار دارند رویهمرفته از بندگان خود صالحترند. اما در نظر آگوستین، از آنجا که لطف و کرم الهی شامل حال تمام آفریدگان می‌شود و فرقهای نژادی یا طبقاتی کوچکترین تأثیر در این باره ندارد، پس آن مخلوقی که پایگاه کنونیش بندگی است از اصل برای بندگی آفریده نشده است و همین امکان برای وی نیز هست که مانند خدایگانش جزء برگزیدگان باشد.

ولی با تمام این اوصاف، آگوستین رسم بندگی را محکوم نمی‌کند بلکه آن را

بـه‌چشم سرنوشتی می‌نگـرد کـه به‌امر الهی برای شستن گناه بندگان تعیین گردیده است. به‌عقیدهٔ آگوستین اگر آدم (و بعد از او بنی‌آدم) مرتکب معصیت نشده بودند خداوند هرگز چنین وضعی را پیش نمی‌آورد. اما گناه آدم ابوالبشر و سقوطش از بهشت باعث شد که اعقاب وی از آن مساواتی کـه خدا در بدو آفرینش برای تمام مخلوقات خود در نظر گرفته بود محروم گردند.

قبول اندیشه آگوستین بر اساس این استدلال لاهوتی فقط در صورتی امکان داشت که او می‌توانست به‌نحوی معتقدکننده نشان دهد که بندگان و بردگان رویهمرفته از اربابانشان معصیت کارترند. ولی آگوستین به‌هیچوجه از عهدهٔ اثبات این مطلب بر نمی‌آید. به‌حقیقت او هرگز این ادعا را پیش نمی‌کشد که وضع اختصاصی یک مملوک (بنده) به‌منزلهٔ کیفری است که خداوند در مقابل گناهان انفرادی نصیبش کرده است. به‌عکس، عصارهٔ استدلال او این است که رسم و آیین بندگی به‌نحوی که در دنیا متداول است نوعی کیفر دسته‌جمعی است که نصیب نژاد بشر (به‌هیئت اجتماع) گردیده است و گـرفتاری آنان بـه‌این کیفر نتیجه همان گناهی است که جدشان آدم ابوالبشر در بهشت مرتکب گردید و به درخت ممنوع دست یازید.

حال اگر تمام مخلوقات بشری که در این دنیا هستند به‌طور مشترک دچار همین سرنوشت شده و به وضع بندگی تنزل کرده بودند، آن وقت می‌شد تقدیر دسته‌جمعی آنها را بر اساس اندیشهٔ لاهوتی آگوستین تعلیل کرد ولی این اندیشه برای تعلیل و بیان وضعی که در آن برخی از اولاد آدم محکوم به‌بندگی و برخی دیگر سالار و حاکم همان بندگان شده‌اند به‌هیچوجه کافی نیست.

اما در عین‌حال اشتباهی بزرگ خواهد بود اگر ما اهمیت اندیشهٔ آگوستین را فقط به‌این دلیل نادیده انگاریم که وی نتایج کاربرد عملی نظریه‌اش را دنبال نکرده است. اندیشه وی تمام آن معتقدات و بنیانهای نظری را که برای توجیه آیین بندگی در دنیای باستان به کار می‌رفت مانند سیلی از پیش برداشت و منهدم کرد و اگر خود آگوستین نتوانست نتیجهٔ کافی از این موضوع بگیرد به‌هر حال عده‌ای از جانشینانش به‌این نتیجهٔ قطعی رسیدند که آئین و بنیاد بندگی به‌هیچوجه قابل توجیه و دفاع نیست.

اکنون با این سؤال اصلی روبرو می‌شویم که مطلب مهم و بنیانی در فلسفه سیاسی آگوستین چیست؟ به‌عقیدهٔ من قسمت مهم اندیشهٔ او همین است که می‌گوید

برای هیچ انسانی این الزام و این وظیفهٔ مطلق وجود ندارد که بی‌چون‌و چرا به قوانین و مقررات یک جامعه زمینی (دنیوی) تسلیم گردد. کلمهٔ «مطلق» در این باره حائز اهمیت خاصی است و باید بر آن تکیه کرد. عضویت انسان در قلمرو یک سلطنت آسمانی (یعنی در شهر خدا) او را از قید انجام وظایفش در جوامع «محدود» یا «مسدود» — که از قبول عضویتشان ناگزیر است — معاف نمی‌سازد.[۳۴] در رأس این وظایف، تعهدات وی نسبت به‌خانواده و جامعه سیاسی متبوعش قرار دارد. آگوستین در قسمت عمدهٔ آثارش ضرورت انجام این تعهدات را تصدیق و تأکید می‌کند ولی همین موضوع موقعیت وی را از آن کسی که جامعه سیاسی در نظرش «قدرت و مرجع نهایی» است متمایز می‌سازد. درست است که انسان موردنظر آگوستین (یعنی بنده زمینی که عازم شهر خداست) از قوانین مدنی کشورش اطاعت می‌کند ولی اطاعت او مبنی بر این دلیل است که آن قوانین از طرف «مرجعی مطاع» که برتر و بالاتر از مقامات دنیوی (سیاسی) است مورد تصدیق قرارگرفته به‌این دلیل در مواردی که مقامات سیاسی پا از گلیم خود فراترگذارند و به‌حریم مسائل مذهبی تجاوز کنند، او — بندهٔ زمینی — که قبلا در یک وضع کلی از اوامر زمامداران دنیوی اطاعت می‌کرد (زیرا مراجع مطاعش چنین دستور داده بودند) اکنون، به‌حکم همان مراجع، مکلف است که در مقابل خواسته‌ها و اوامر زمامداران متجاوز ایستادگی کند.

از این قرار، آیین آگوستین نتیجه‌ای مضاعف دارد: یکی اینکه فرق میان حوزه‌های دینی و دنیوی را کاملا تصریح می‌کند و دیگر اینکه اطاعت از اوامر مقامات دنیوی را — حتی در مواردی که صدور آن اوامر جزء اختیارات شخصی و قانونگذاری آنها باشد — موکول به‌تصویب مرجعی بالاتر می‌نماید.

اساس و ریشهٔ این فکر البته چیزی نبود که برای دنیای آن زمان تازگی داشته باشد زیرا که عصارهٔ اندیشهٔ آگوستین کم و بیش در آن آیه معروف انجیل هست که به‌مسیحیان امر می‌کند: «آنچه را که‌مال قیصر است به‌قیصر و آنچه را که مال خداست به‌خدا رد کنید.» و همین فرمان مشهور، حتی پیش از آگوستین، افکار و تعلیمات مذهبی پولوس قدیس را الهام بخشیده است.

حتی اصل و منشاء اندیشه چیزی نبود که مسیحیت آن را ابتکار کرده باشد. درست است که وقتی مبدأ آن را در اعصار باستان جستجو می‌کنیم می‌بینیم که این

۳۴. رجوع کنید به قسمتهای قبلی این کتاب، یادداشت شمارهٔ ۱.

نوع اندیشهٔ لاهوتی (اعتقاد به‌مرجعی بالاتر از دولت) نسبت به شیوهٔ عمل وافکار سیاسی یونان باستان هر دو بیگانه است. فلاسفه سیاسی یونان قدیم به هیچگونه فرق میان حوزه‌های سیاسی و مذهبی قائل نبودند و چنین عقیده‌ای را هرگز قبول نداشتند که این دو حوزه از هم جدا هستند. خدایان معبود یونانی، خدایان دولتی بودند یعنی به‌همان شهری تعلق داشتند که خود پرستشگر یونانی تابع و شهروندش بود. وظایف چنین شهروندی نسبت به‌شهر متبوع و خدایان معبودش از هر حیث یکسان بود. به‌عبارت دیگر هر آن وظیفه‌ای را که نسبت به خدایان به‌عهده داشت عین آن وظیفه را نسبت به شهر و جامعه سیاسی آن بر ذمه خود واجب می‌شمرد. شهروند یونانی علی‌الاصول به‌هیچ مقام یا مرجعی بالاتر از هیئت حاکم شهرش اعتقاد نداشت و اطاعت نهایی خود را مدیون همین شهر می‌دانست. اما در آثار و اندیشه‌های دو فیلسوف بزرگ یونانی (افلاطون و ارسطو)، مخصوصاً در آثار افلاطون، به مطالبی برخورد می‌کنیم که دامنهٔ اطلاقشان خیلی وسیعتر از حوزهٔ تأثیر اندیشه‌هایی است که در این کتاب من حیث‌المجموع تحت عنوان «فلسفه کهن یونانی» بیان شده‌اند. مثلا سرتاسر آن قسمت از تعلیمات افلاطون که با روش زندگی، وظایف، و سرنوشت حکما سروکار دارد، معرف فکر جدیدی است که به‌شکل جمله‌ای معترضه از پیکر اندیشه‌های کهن یونان رسوخ کرده است و نطفه همان اندیشه‌ای را که بعدها در ذهن آگوستین نضج یافت و بارور شد در بر دارد.[۳۵]

تحصیل فلسفه، به‌عقیدهٔ افلاطون، این توانایی را به‌انسان می‌بخشد که قید وظایفی را که در قبال شهر یا کشورش به‌عهده دارد بشکند و به‌حوزه‌ای وسیعتر گام نهد که در آن «تمتع از حیاتی بهتر از حیات سیاسی» میسر است.[۳۶] حال اگر درست دقت کنیم در همین اندیشه افلاطونی فرقی شبیه به‌همان فرق که آگوستین میان حوزه‌های دینی و دنیوی حیات قائل می‌شود بیان شده است. افلاطون این را نیز به‌گفته‌اش می‌افزاید که آن فیلسوفی که به‌منطقه والاتر زندگی، (منطقه کمال) رسیده باشد باز هم مایل نخواهد بود که دائماً در این قلمرو کمال بسر برد بلکه تعهد اخلاقی خود را که عبارت از بازگشت به‌قلمرو ناقص پیشین (قلمرو دولت متبوعش) و شرکت در امور و وظایف سیاسی مربوط

۳۵. رجوع شود مخصوصاً به تشبیه معروف افلاطون دربارهٔ غار که در قسمتهای قبلی این کتاب نقل گردیده است.

۳۶. رجوع کنید به قسمتهای پیشین.

به‌آن است ایفا خواهد کرد. در این صورت وضع فیلسوف (با این وظایفی که خود را متعهد به‌ایفای آن می‌شمارد) دقیقاً شبیه وضع آن بندهٔ مسیحی خواهد بود که تعهدات مدنی‌خود را از این‌جهت که ایفای آنها از سوی سرجعی‌مطاع (که برتر از مقامات دنیوی است) امر شده، انجام می‌دهد.

این آیین که نشاندهندهٔ نفوذ فاسفه در آزاد کردن فیلسوف از قید اطاعت و وفاداری محدود است دوباره (گرچه این بار در قلمروی محدودتر) در صحنهٔ افکار سیاسی ارسطو ظهور می‌کند و جریانش در سرتاسر دوران گسترش بعدی فلسفه یونان ادامه دارد.

مسیحیت این فکر را اقتباس کرد و لازم به‌گفتن نیست که خود فکر در جریان این اقتباس به‌نحوی عمیق مورد تعدیل قرارگرفت. در جزء این تعدیلات فقط به ذکر یکی از آنها که از نظرگاه بحث کنونی حائز حد اعلای اهمیت است می‌پردازم. مسیحیت آن نفوذ آزاد کننده را که سابقاً اختصاص به‌فلسفه داشت نصیب مذهب کرد، به‌این معنی که بر خلاف عقیدهٔ‌افلاطون وارسطو که هر دو استعداد فراگیری فلسفه را مختص به چند طبیعت استثنایی می‌دانستند، یکی از اصول اساسی مسیحیت این بود که شاهراه مذهب، بی‌هیچگونه تبعیض و استثنا، به‌روی همگان‌باز است. به‌این ترتیب، تعالیم مسیح کلیه افراد بشر را در قبال قدرت مدنی (مقامات سیاسی) در همان وضعی قرار داد که‌سابقاً ویژهٔ فیلسوفان بود.[۳۷]

ولی برای پی‌بردن به‌اهمیت نظریه آگوستین و تخمین ارزش حقیقی آن

۳۷. برای پی‌بردن به تأثیر این‌وضع در حوزهٔ اخلاقیات، رجوع کنید به نوشتهٔ ای. آر. بوان (E. R. Bevan) در «رساله مسیحیت» (تاریخ انتشار ۱۹۳۲). مؤلف در صفحهٔ ۵۶ این‌کتاب می‌نویسد:

«موقعی که آگوستین می‌خواهد آن چیز اختصاصی را که از جنبه اخلاقی‌وجه امتیاز مسیحیت از بت‌پرستی اعصار کهن بشمار می‌رود بیان کند، هرگز چنین ادعایی ندارد که مسیحیت به معیاری‌کاملا نوین در این زمینه دست یافته‌است. ادعای اوفقط این است که تحصیل آن غایت ایده آلی (هدف‌کمال مطلوب) که روزگاری مردم تصور می‌کردند فقط نصیب چند فیلسوف تواند شد اکنون (تحت‌اصول مسیحیت) برای توده‌های بیشمار امکان پذیر است.»

دکتر بوان این‌عبارت رانیز از نوشته‌های گالن (جالینوس) (که‌در قرن دوم‌میلادی‌می‌زیست) برای تأیید نظر خود اقتباس می‌کند: «ما در عصر خود شاهد این حقیقت بوده‌ایم که ایمان آن عده از مردمان که مسیحی نامیده می‌شوند غالباً مبنی برداستانها وافسانه‌هاست. مع‌الوصف، همین مردم گاهی عیناً مثل‌فلاسفهٔ

←

بهترین راه این است که به‌جلو بنگریم و ثمراتی را که این نظریه به‌وجود آورده است به‌چشم ببینیم نه‌اینکه نگاه خود را به‌قفا، به‌سوی دهلیزهایی که منشاء اصلی آن بشمار می‌روند، بدوزیم. و اگر بگوییم که این نظریه، درشکلهای مختلفش، توسعه بعدی افکار و اعمال سیاسی مغرب زمین را از عهد خود آگوستین تاهمین اواخر تحت تأثیر قرار داده است، بیگمان سخنی به‌گزاف نگفته‌ایم. اندیشه آگوستین در اشکال و صور مختلف، و در سلسله‌ای از قالبهای گوناگون، به‌توسعه و پیشرفت خود ادامه داده است و همین تنوع اشکال مانع از این است که انسان در نگاه اول بتواند اصل واحدی را که زیربنای همه آنهاست تشخیص بدهد، گرچه دادن این تشخیص در زمان خود ما به‌علت پیدایش فلسفه های سیاسی جدیدی که یکباره منکر اصل زیربنایی آگوستین شده‌اند آسانتر گردیده است.

از این قرار چنین بنظر می‌رسد که میان نظریهٔ کاتولیکها و پروتستانها در این باره اختلافی عظیم و برجسته وجود داشته باشد و حقیقتاً هم وجود دارد. اما این اختلاف، اختلافی است بر سر تفسیر همان اصل واحدی که گفتیم زیربنای هر نوع اندیشهٔ آگوستینی است. هر دو این فرقه ها معتقدند که مرجعی بالاتر و محتشم‌تر از دولت برای هدایت رفتار مردمان وجود دارد و حتی قدرت خود دولت ناشی از تصویب همین مرجع والاست. تا اینجا اختلافی نیست اما درباره تعیین مرکزی که این قدرت والا در آن مستقر است عقیدهٔ فرقه های دوگانه یکی نیست چونکه کاتولیکها لااقل قسمتی از این قدرت را در وجود شخص پاپ (که در نظر آنها نایب خدا در روی زمین است) مستقر می‌دانند، در حالی که پروتستانها منکر این امتیاز هستند و هیچ مقام و مرجعی را در زمین صاحب این قدرت نمی شمارند و همهٔ آن را در انحصار یک نیروی ازلی و آسمانی که مافوق علایق زمینی است قرار می‌دهند.[۳۸] هر دو فرقه در این باره اتفاق نظر دارند که قلمرو وظایف دینی از دنیوی جداست ولی در تعیین مرزی که این دو قلمرو را از هم جدا

→

حقیقی عمل می‌کنند و شاهد حرف من آن حس تحقیری است که همه‌شان در قبال مرگ دارند و نمونه‌های آن را آشکارا نشان داده‌اند. نیز به‌چشم خود دیده‌ایم که این عده با کف نفس‌وفروتنی فلاسفه از لذات وخوشیهای جنسی امساك ورزیده‌اند. برخی از این مسیحیان در تسلط بر انگیزه‌های نفسانی خود ودر همتی که برای تحصیل فضایل به‌خرج می‌دهند، ذره‌ای از فلاسفه عقب نیستند.»

۳۸. در آثار آگوستین از هردوی این‌تفسیرها به نحوی، و تا حدودی، دفاع می‌شود.

می‌کند میانشان اختلاف هست. کاتولیسیزم فرق می‌گذارد میان آن دسته از اعمال انسانی که اهمیت مذهبی دارند و دسته‌ای دیگر از همین اعمال که اهمیتشان فقط دنیوی است. اما پروتستانتیزم بیشتر به‌این عقیده متمایل است که مذهب دربارهٔ اعمال خارجی انسان بی‌نظر است و در نتیجه حق مقامات سیاسی را برای تنظیم مقررات مربوط به‌این‌گونه اعمال می‌پذیرد. خط فاصلی که پروتستانها می‌کشند میان دو دسته از اعمال بشری نیست بلکه خطی است میان اعمال خارجی وی از یک طرف و زندگانی درونی‌اش (به‌مفهوم ایمان، اعتقاد، احساس باطنی) از طرف دیگر. اولیای این فرقه به‌مقامات دنیوی اجازه می‌دهند که دربارهٔ اعمال دستهٔ اول مقررات وضع کنند ولی هرگز حاضر نیستند که پای تجاوز دولت به‌حریم زندگانی درونی‌شان نیز کشیده شود و ایستادگی در مقابل این‌گونه تجاوز را ضرورتی مذهبی و حیاتی می‌شمارند.

تشخیص این نکته شاید دشوارتر باشد (ولی اهمیتش هیچ کمتر نیست) که در آن شکل خاصی از حکومت که روزگاری با تمدن باختری همگسترش بود ولی اکنون فقط به‌آن دسته از دولتهای غربی که منشور حکومتشان دموکراتیک است انحصار دارد، همین اصل بنیانی پروتستانها نقشی بسیار مهم بازی می‌کند و از ارکان اصلی و اساسی آن محسوب می‌شود. به‌کار بردن اصطلاح دموکراتیک در مقابل اوتوریتر[39] متأسفانه موضوعی را که بین این دو نظریهٔ مختلف سیاسی متنازع فیه است به‌خوبی بیان نمی‌کند، چونکه هستهٔ اصلی نزاع تنها آن اختلاف دیرین میان دموکراسی و استبداد— یعنی اختلاف بر سر این موضوع که در تعیین سرنوشت اجتماع اراده مردم یا اراده حکمرانی واحد باید نافذ و حکمفرما باشد— نیست. هستهٔ حقیقی منازعه را با به‌کار بردن کلمهٔ توتالیتر[40] درمقابل دموکراسی بهتر می‌توان فاش و تشریح کرد.[41] توتالیتاریانیزم[42] بر این فرض بنیانی استوار است که اولا دولت در هر کدام از حوزه‌های حیات بشر— منجمله در قلمرو معتقدات مذهبی و پذیرفته‌های وجدانی وی— حق دخالت دارد و

39. Authoritaire 40. Totalitaire

۴۱. در آنچه از این به‌بعد خواهد آمد فکر من رأساً متوجه آن تضادی است که میان دولتهای دموکراتیک و فاشیست وجود دارد. ولی اغلب چیزهایی که در این‌باره گفته خواهد شد شامل تضاد موجود میان دموکراسی و کمونیزم روسیه نیز می‌شود، زیرا نظام حکومت شوروی نوعی حکومت توتالیتر است.

42. Totalitarianism

ثانیاً هیچ مرجعی غیر از دولت دارای چنین حقی نیست. چنانکه می‌بینیم میان دولتهای امروزی و دولتهایی که در بدو تسلط مسیحیت بر جهان غرب وجود داشتند هیچگونه شباهتی موجود نیست چونکه دولت در آن دوره‌ها فقط نوعی دستگاه دنیوی بود که کاری به‌امور مذهب نداشت در حالی که دولت امروز، قطع نظر از حاکمیت مطلق در امور سیاسی، خود را به‌یک دستگاه مذهبی نیز تبدیل کرده است. به‌عبارت دیگر، اساس دولت توتالیتر بر رد و انکار اصلی استوار است که ما آن را در افکار آگوستین کشف کرده‌ایم.

اما از طرف دیگر، هستی و بقای دولتهایی که اصطلاحاً دموکراتیک نامیده می‌شوند، به حفظ همین اصل آگوستینی بستگی دارد — اصلی که بدنیست دوباره خاطرنشان شود که به‌عنوان میراثی مستقیم از مسیحیت به‌جهان معاصر رسیده است. عصارهٔ آن چیزی که در قاموس سیاسی امروز «دموکراسی» نامیده می‌شود عبارت از محدودکردن اقتدارات دولت به حوزهٔ امور دنیوی و سیاسی است.[۴۳] و نیز ایستادگی در مقابل هر نوع تقاضایی است دایر بر اینکه اتباع کشور باید منحصراً به‌دولت وفادار باشند و از اوامر و خواسته‌های وی بی‌قید و شرط اطاعت کنند. دموکراسی شهروندان خود را از هرگونه سر فرود آوردن در مقابل چنین خواسته‌ها حتی در شکل منفی آنها که عبارت از پذیرفتن جبری احکام دولت است نهی می‌کند.

آن تسلسل و پیوستگی که میان اصل دموکراتیک و اصل مسیحیت هست غالباً به‌دلیلی که در پایین آورده می‌شود از دید بیننده دور می‌ماند. اندیشهٔ مسیحیت موقعی که مقام دولت را در سطحی پایینتر قرار می‌دهد آشکار است که کدام مرجع یا مقامی را بالاتر از دولت می‌شمارد: سرجعیت و احکام خداوندی را، اعم از اینکه این احکام مع‌الواسطه، یعنی به‌وسیلهٔ کلیسا، به‌بندهٔ مسیحی ابلاغ شود یا اینکه بی‌واسطه به‌ضمیر و وجدان خود وی الهام گردد. همین اندیشه موقعی که فعالیت‌دولت را محدود به‌یک حوزه «دنیوی» می‌سازد، باز آشکار است که کدام قدرت را برای پرکردن آن حوزهٔ دیگر که خالی مانده است صالح و مناسب می‌شمارد: آداب واعمال مسیحیت‌را. اما اندیشه دموکراسی (گرچه این‌اندیشه خیلی بیشتر ازآنچه خوداعتراف‌دارد به‌مبدأمسیحی‌اش‌مدیون‌است) از

۴۳. «در شبستان دموکراسی مهمترین ستون شاید همان آزادی پرستش باشد» — منقول از نطق سفیرکبیر آمریکا در لندن که گزارش مفصل آن در شمارهٔ سوم دسامبر ۱۹۳۸ روزنامهٔ تایمز منتشر گردیده است.

آنجا که دیگر آشکارا مسیحی نیست، هنگام مواجه شدن با این سؤال که کدام مقام بالا باید دعاوی دولت را تصدیق یا تجویز کند ناچار به دادن این پاسخ است که: قضاوت شخصی بشر یا وجدان فردی وی. ولی دیگر قادر به دادن جواب سؤال بعدی نیست که آن مرجع عالی که باید رهنمای چنین قضاوتی باشد کیست یا آن پرتو هدایت که باید بر وجدان بشر بتابد از کجاست. بنابراین موقعی که شهروند دموکرات (که از قید احکام مذهبی رها شده است) با این سؤال مواجه شد که جای خالی آن قسمت از فعالیت بشری را که دولت (به‌علت تخصیص یافتن قدرتش به مسائل سیاسی و دنیوی) از آن کنار گذاشته شده است کدام فعالیت دیگر باید پر کند، وی بی‌گمان پر کردن این حفره خالی یا باقی گذاشتنش را به همان حال پر نشده، به قضاوت و تشخیص خود افراد واگذار خواهد کرد.

آتیهٔ دموکراسی کاملا بسته به این است که آیا جوابهایی که در این زمینه داده می‌شود کافی و قانع کننده هستند یا نه. بعضی‌ها ممکن است این طور فکر کنند که کافی بودن پاسخها در پرتو کامیابی دموکراسی در عرض صد سال اخیر، عملا به‌اثبات رسیده است زیرا لااقل یک فاصلهٔ زمانی صد ساله از تاریخی که مسیحیت نفوذ و قدرت ارشاد کنندهٔ خود را در غرب از دست داد می‌گذرد. مدعیان ممکن است استدلال کنند که در عرض این دوره نظام دموکراسی بی‌آنکه نیازمند اخذ دستور از مذهب یا هدایت شدن به‌وسیلهٔ مذهب باشد، به‌بقای موفقانهٔ خود در غرب ادامه داده است. اما نباید فراموش کرد که این دوره تجربی، مرحله‌ای منصفانه برای انجام یک آزمایش منصفانه نبوده است، زیرا که برای افراد و ملتها همیشه این امکان هست که حتی سالیان متمادی پس از آنکه اعتقادات مذهبی خود را فراموش کرده‌اند، رفتار وروش خود را ناخودآگاه بر پایه اصولی که از همان مذهب متروک به‌جا مانده است ادامه دهند وخیال کنند که دیگر سروکاری با مذهب ندارند. در این باره کشیش معاصر دکتر اینگه[44] چه خوب گفته است که قرن نوزدهم «قرن زندگی کردن اروپاییان روی پس‌انداز مسیحیت» بود. اما موقعی که این پس‌انداز بکلی ته کشید شهروند مغرب زمینی با سؤالی مضاعف که باید به هر دوی آنها پاسخ دهد روبرو خواهد شد:

۱. آیا فرد می‌تواند مسئولیت یک قضاوت خصوصی را، که حقیقتاً خصوصی است، بی کمک مذهب یا بی‌استفاده از رهنمایی مرجعی بالاتر به‌عهده گیرد؟

۲. آیا می‌توان شهرزمینی (یعنی قدرت سیاسی) را به‌طور دائم از تجاوز به حوزه‌ای که به‌وسیلهٔ قدرتی دیگر پر نشده است، منع کرد؟

44. Inge

فصل ششم

فاصلهٔ زمانی پیش‌از ظهور آکویناس[1]

میان عصر آگوستین وآکویناس یک شکاف زمانی— به‌پهنای هشت قرن وجود دارد. در عرض این مدت طولانی هیچ فیلسوف سیاسی به‌شخصیت و عظمت بزرگانی که نام و آثارشان تا اینجا در این کتاب ذکرشده است، ظهور نکرد. از این بیان نباید چنین نتیجه‌گرفت که اندیشه کردن دربارهٔ موضوعات سیاسی نیز در سرتاسر این قرون راکد و خفه‌ماند یا اینکه در درون مغزانسان هیچگونه فکر و عقیدهٔ جدید تشکیل نشد. به‌عکس، حقوقدانان مدنی کماکان به‌خلق کردن و نوشتن آثار درباره اصول قضایی بر پایهٔ قوانین روم قدیم ادامه دادند، فقهای مذهبی روشی کامل از قانون فقه مسیحی به‌وجود آوردند، مسائل متنازع‌فیه این اعصار باعث نوشته شدن آثار جدلی فراوان دربارهٔ آنها و بالاخص در مسئله حساس روابط میان پاپ و فرمانروایان سیاسی‌گردید. همه این آثار و نوشته‌ها محتوی یک فلسفه سیاسی در جنین بودند ولی‌آن فلسفه تا زمان مشاهیر بزرگ قرن سیزدهم که صدرنشین آنها توماس آکویناس است هنوز به‌صورت یک نظام و روش روشن فلسفی متشکل نشده بود.

با وصف تمام این ملاحظات، می‌توان برخی افکار برجسته در قلمرو سیاست راکه برآثار خلق شده در این فاصلهٔ هشتصدساله اثر گذاشته‌اند مورد کاوش قرار داد.

۱. حقوق طبیعی

درمیان این افکار نخستین و مهمترین‌آنها اندیشه حقوق طبیعی است که از

۱. تقریباً تمام اطلاعات من دربارهٔ این دوران، از کتاب «اندیشه‌های سیاسی قرون وسطی در مغرب زمین» اثر مشترک آر. دبلیو. کارلایل و ا. جی. کارلایل اخذ گردیده است.

منابعی که ما سابقاً نطفهٔ این فکر را در آنها کشف کرده‌ایم، یعنی از قانون روم قدیم و فلسفه رواقی، به‌شکل میراثی به‌قرنهای تالی منتقل گردیده و تحت نفوذ اندیشه‌های مسیحی تکمیل و توسعه یافته است. مفهوم آن به‌طور خلاصه این است که:

نوعی نظام ازلی درباره اینکه چه چیزی حق(aequum)و مناسب است وجود دارد که ریشه و مبدأ آن در هیچ اراده‌ای، حتی ارادهٔ خدا قرار نگرفته است. این نظام عبارت است از قانون طبیعت، و عدالت چیزی نیست جز مطابقهٔ اراده بشر با این قانون. ارادهٔ خدا که همیشه درست و عادلانه است همواره با این قانون منطبق است.[۲] ارتکاب بی‌عدالتی از انسان ساخته است و بنابراین اراده وی ممکن است از این قانون ازلی تخطی کند. ولی چون به‌انسان خاطی عقل و تمیز عطا شده است پس همواره این استعداد را دارد که به‌تقصیر خود پی ببرد.

نوعی قانون دیگر وجود دارد که سرچشمه‌اش در اراده [خداوندی] است و بنابراین در اصل نوعی فرمان است. این قانون، طبیعی نیست، بلکه موضوعه است.

قانون مثبت: (الف) قانون مثبت یزدانی

قانونی بنام قانون مثبت یزدانی وجود دارد که از امر و اراده الهی ناشی می‌گردد و مربوط به‌موضوعاتی است که قانون طبیعت آنها را تنظیم نکرده است. از این قرار، امریه الهی مشعر بر اینکه روز معینی در هفته باید به‌عنوان روز مقدس منظورگردد قانونی است که اطاعت کردن از آن بر انسان واجب است، زیرا که ارادهٔ خدا در این امر منعکس است. ولی چون قانون طبیعت انسان را به

۲. مفهوم این عبارت البته این نیست که خداوند مشمول مقررات قانونی است که خود در ایجاد یا الهام آن سهمی نداشته است، زیرا که اصل جاودانی در نظام خلقت همان ذات و طبیعت بیچون کردگار است. (اکویتاس ـ Aequitas- (حق) نام خداست.... اکویتاس (حق) چیزی جز ذات بیچون احدیت نیست.) این جمله به یکی از فقهای اوایل قرون وسطی منسوب است که کارلایل آن را در کتاب خود (جلد ۲، ص ۸) نقل کرده است. لیکن این قانون (آغشته به ذات خدا) حتی به ارادهٔ خدا نیز دگرگون شدنی نیست.

رعایت آن ملزم نکرده است بنابراین امکان دارد که خداوند به‌موجب فرمانی دیگر امریه سابق خود را نقض کند و در آن صورت عملی که ارتکاب آن در حال حاضر خطا شمرده می‌شود (یعنی غفلت از حفظ احترام روز مقدس) موقعی که خود خداوند به‌نحوی دیگر اراده کرد، انجام همان عمل صحیح و صواب شمرده خواهد شد. اما فرامین دیگر خدا (مثلا آن امریه مشهور یزدانی که می‌گوید: «تو ای بنده من نباید مرتکب قتل شوی») فرمانی است که قانون طبیعت بر آن حاکم است. ارتکاب قتل تنها تخطی از امر الهی نیست بلکه نقض همان نظام ازلی است که ما قانون طبیعتش می‌نامیم. بنابراین هیچگونه فرمان بعدی خدا نمی‌تواند ارتکاب این‌گونه اعمال را صحیح و صواب سازد.

(ب) قانون مثبت انسانی

نیز قانونی به‌نام قانون مثبت انسانی وجود دارد که عبارت است از فرمان حکمرانان سیاسی به‌شرطی که اینان از راه صحیح و قانونی به‌حکومت رسیده باشند. پهنای قدرت این قانون عرف و عادتها نیز در برمی‌گیرد و اطاعت از آن برسکنهٔ کشور واجب است. در موضوعاتی که تکلیف آنها به‌وسیلهٔ قانون طبیعت معین نشده اتباع کشور موظفند هر آنچه را که قانون مثبت امر می‌کند فقط به این دلیل که آن امر ناشی از قانون مثبت است به‌صورت حکمی مطاع و واجب الاجرا بپذیرند و بکار بندند. اگر قانون کشور من فرضاً چنین مقرر می‌دارد که اتباع کشور باید یک رشته خدمات اجتماعی انجام دهند، یا اینکه برخی مالیاتها را به‌حکومت بپردازند، همین حقیقت که قانون کشور چنین گفته، بنفسه کافی است تا هر عملی را که من برخلاف این دستورها انجام می‌دهم عملی خلاف و نادرست سازد. اما در موضوعاتی که تکلیف آنها به‌موجب قانون طبیعت روشن شده است، قانون مثبت انسانی فقط تا حدودی که با قانون طبیعت منطبق و سازگار باشد لازم‌الاجراست. از این رو، یکی از فقهای قرن دوازدهم چنین می‌نگارد[۳]: «هر نوع قانون عرف یا قانون اساسی، اعم از اینکه به‌صورت امر یا نهی بیان شده باشد، اگر قانون طبیعت را نقض کند آن را باید هیچ و کان لم‌یکن شمرد. زیرا خداوند فرموده است: منم حقیقت و دیگر نگفته

۳. قول روفینوس است که پرفسور کارلایل آن را در جلد دوم کتاب خود «تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرون وسطی در مغرب زمین» نقل کرده است.

است که منم عرف یا منم قانون اساسی. از این لحاظ، اتباع معقول کشور نه‌تنها موظف به اطاعت از این‌گونه قوانین نیستند بلکه جملگی تابع قانونی والاتر هستند که ممکن است آنها را به‌عدم‌اطاعت از قوانین ساختهٔ فکر بشر مجبور و موظف سازد.

اصولی که در قانون طبیعت مندرج است

اصل مساوات میان مردمان یکی از اصول بنیانی قانون طبیعت است. «همه مردم به‌طبیعت یکسان آفریده شده‌اند». توضیح دیگری راجع به‌همین مطلب در آن تعریفی که سنت‌ایزیدور[4] کرده مندرج است. او می‌گوید: «قانون طبیعت که برای کلیه ملتها مشترک است مبنی بر هیچ منشور قانونی نیست بلکه بر آن غریزه آفاقی که درنهاد وطبیعت هست استوار شده. من باب مثال: پیوند مرد و زن، تولیدو تغذیه کودکان، مالکیت مشترک تمام چیزها، آزادی یکسان برای همه مردمان، تملک اثمار و جانورانی که در زمین و آسمان و دریا هستند، و استفادهٔ مشترک از آنها، همگی در این ردیف هستند. نیز قانون طبیعت به‌ما حکم می‌کند که تمام اشیاء و نقدینه‌هایی را که به‌رسم امانت به‌ما سپرده‌اند به‌صاحبان آنها بازگردانیم و هر نوع حمله و تجاوز را با استعمال زور و قدرت دفع کنیم. زیرا که این قبیل چیزها و نظایرشان هرگز غیرعادلانه و نامشروع شمرده نمی‌شوند بلکه همیشه به‌حق و طبیعی هستند (aequum)».

وضع سازمانهای سیاسی

اما در این مورد اشکالی پیش می‌آید و آن این است که برخی تأسیسات و نهادهای[5] اجتماعی که به‌نظر ضرور و آفاقی می‌رسند، مع‌الوصف با قانون طبیعت مخالفند. مثلا نهاد تملک غلامان آشکارا با اصل «آزادی یکسان برای همه»

۴. St. Isidore of Seville. کلام او مربوط به آغازهٔ قرن هفتم میلادی است. گراسیان که در قرن دوازدهم میلادی زندگی می‌کرد این تعریف را نقل کرده است. بنگرید به‌کتاب کارلایل، جلد دوم، ص ۱۰۲.

5. Institution

مغایر است. و نه‌تنها نهاد برده‌داری با این اشکال روبروست بلکه آن فرقی هم که میان فرمانروا و فرمانبردار هست (و وجودش برای جامعهٔ سیاسی لازم به‌نظر می‌رسد) به‌هیچوجه با اصل «مساوات مردمان» سازگار نیست. همچنین اصل «مالکیت اختصاصی» را هم نمی‌توان با اصل «مالکیت همگانی بر تمام چیزها و مواهب طبیعت» آشتی داد. پس در این صورت آیا تمام این چیزها، به‌عنوان یک رشته قوانین مثبت که قانون طبیعت را نقض می‌کنند، باید لغو و از بین برده شوند؟

لغو کردن آنها مفهومش انکار حقانیت جامعه مدنی خواهد بود در حالی که هیچکدام از نویسندگان این دوره که مشغول بررسی افکارشان هستیم با این عمل موافق نیستند. به‌عکس، همه‌شان عقیده دارند که جامعهٔ مدنی (یا تشکیلات سیاسی) به‌حکم و تقدیر الهی ایجاد شده و فرمانروایان سیاسی تا آنجا که عادلانه حکومت کنند، قدرتشان ناشی از قدرت خداوند است. حال باید توجه داشت که اگر حکمای این دوره توانستند از چنین عقیده‌ای در آن تاریخ دفاع کنند، بی‌آنکه از ایمان اصلی و اساسی خود درباره صحت و برتری حقوق طبیعی دست‌بردارند، رمز موفقیتشان در این بود که راه و روش آگوستین‌قدیس را تعقیب کردند و عین استدلال او را بکاربردند[۶]. یعنی گفتند که «مالکیت شخصی» و «لزوم اطاعت بندگان خدا از فرمانروایان زمینی» هیچکدام در وضعی که مبرا از نقص و عیب باشد برای انسان طبیعی نیست. اما چون انسان از تاریخ هبوط آدم از بهشت، در وضعی گناه‌آلود (و غیرطبیعی) بسر می‌برد، همه این اصلها و نهادها را خداوند به‌جرم ارتکاب آن یک گناه و به‌منزلهٔ دارویی برای شفا دادنش مقرر فرموده است.

۲. تفکیک میان حوزه‌های سیاسی و روحانی

با دومین اصل از آن اصول بزرگ که حاکم بر اندیشهٔ اجتماع در این دوره هستند قبلا آشنا شده‌ایم. این اصل ثانی عبارت از منفک بودن حوزه اقتدارات سیاسی و مذهبی از همدیگر است. هرکدام از این دو قوه تفکیک شده بنفسه مشروع است (گرچه البته امکان سوءاستفاده در هرکدام هست) و بنابراین

۶. بنگرید به قسمتهای پیشین این کتاب در آنجا که آگوستین قدیس نهاد تملک غلامان را که مخالف قانون طبیعت است توجیه می‌کند.

افراد اجتماع مکلفند که از هر دوی‌آنها اطاعت ورزند. ولی هیچکدام از این دو قوه نباید به‌حوزهٔ اختصاصی دیگری دست‌اندازی کند.[۷]

ریشه و مبنای این اصل را باید در آن فرمان مشهور مسیح که در انجیل آمده است جستجو کرد. دستور الهی در این‌باره صریح است: «هر آنچه را که سهم قیصر است به‌قیصر و هر آنچه را که سهم خداست به‌خدا بپرداز»[۸] تعلیمات مذهبی پولوس قدیس و پطروس قدیس هم که در نامه‌های انجیلی آنها منعکس است باز از دو آیه دیگر انجیل الهام گرفته‌اند: «بگذار هر ذیروحی به‌قدرتهای بالاتر تسلیم شود زیرا قدرتی سوای قدرت کردگار وجود ندارد و قدرتهای زمینی از جانب وی تعیین شده‌اند.»[۹] نیز: « فرمانبردار یزدان باش و شکوه و جلال پادشاه خود را ملحوظ دار.»[۱۰] حتی اندیشه آگوستین در آنجا که می‌گوید: «بنده مسیحی در عرض دوران اقامتش در دنیا از صلح و آرامشی که در شهر زمینی حکمفرماست استفاده می‌کند» مبنی بر همین اصل است.[۱۱] به‌واقع آن اصل سازشگری که پایه تعلیمات مسیحیت را در اوایل انتشار این‌مذهب میان رومیان قدیم تشکیل می‌داد عبارت از فتوایی بود به‌این مضمون که پیروان مذهب جدید باید از فرمانروایان مدنی خود (امپراتوران روم قدیم) اطاعت ورزند مگر هنگامی که این فرمانروایان بخواهند در نحوه پرستش یا معتقدات مذهبی اتباع خود دخالت ورزند.

گلازیوس[۱۲] — از پاپهای قرن پنجم میلادی — اصل حاکم بر وظایف مسیحیان نسبت به‌فرمانروایان مسیحی را که مورد استناد مکرر نویسندگان بعدی

۷. قوانین حاکم براین دوحوزه مجزا باهم فرق دارند. قوانینی‌که امور دنیوی انسان را برای او تنظیم می‌کنند قوانین انسانی و قوانینی‌که با تأمین‌سعادت وی دردنیای دیگر سروکار دارند قوانین یزدانی نامیده می‌شوند. (بنگرید به قسمتهای قبلی این کتاب.) بدین‌ترتیب، برای تفکیک این دوحوزهٔ مختلف قدرت از هم، به‌وجود نظریه‌ای نیاز هست‌که رابطه قانون انسانی را با قانون یزدانی تعیین‌کند درحالی‌که نظریات سابق براساس ایجاد رابطه‌ای‌میان قوانین طبیعی وقوانین انسانی طرح شده بود. (برای توضیح بیشتر در این‌باره رجوع کنید به قسمتهای تالی همین‌کتاب.)

۸. سوره ماتیوس (متی)، باب ۲۲، آیه ۲۱.

۹. سوره رومیان، باب سیزدهم، آیه اول.

۱۰. سوره پطرس، باب دوم، آیه ۱۷.

۱۱. نگاه کنید به قسمتهای پیشین.

12. Gelasius

قرارگرفته است بدین‌سان مقرر و تعریف می‌کند:

آنان (یعنی مقامات کشوری و سیاسی) از دخالت در موضوعات مذهبی اکراه دارند و این حقیقت را تشخیص می‌دهند که این‌گونه موضوعات از حیطه امر و نهی آنان خارج است، چونکه قدرت فرمانروایان زمینی فقط برای قضاوت در امور انسانی، و نه در چیزهای مربوط به‌یزدان، نافذ است. پس در قبال این وضع چگونه می‌توانند مدعی حق حاکمیت بر کسانی باشند که مجری اوامر یزدان هستند؟ ممکن است این موضوع صحت داشته باشد که پیش از ظهور مسیح برخی اشخاص... بوده‌اند که وظایف کشیش و پادشاه را توأماً اجرا می‌کرده‌اند. همچنان که کتاب مقدس به‌ما می‌گوید که ملخیزدخ[13] چنین بوده است و ابلیس نیز میان پیروان خود عیناً همین‌گونه رفتار می‌کرده است... و عمل امپراتوران بت‌پرست قدیم که عنوان کاهن‌اعظم را در کشور خود به عهده گرفته‌اند ناشی از تلقینات وی (یعنی ابلیس) بوده است. اما بعد از ظهور مسیح (که هم پادشاه حقیقی و هم رسول حقیقی خدا بود) دیگر هیچ امپراتوری به‌این فکر نیفتاده است که عنوان کشیشی را به‌خود اختصاص دهد و هیچ کشیشی در صدد آن برنیامده است که تخت سلطنت را از آن خود بداند.... زیرا که عیسی مسیح از آنجا که از ضعف و نقیصه انسانی آگاه بود برای نجات پیروان خود طرحی بزرگ و عالی ابتکار کرد. وی اقتدارات و وظایف شاهان را از آن مذهب جدا کرد و به‌هر کدام از این دو مرجع آنچه را که سازگار و متناسب با شئونش بود محول ساخت و منظورش این بود که بندگان مقرب خود را به‌کمک این خضوع نجات‌بخش از افتادن مجدد در دام غرور بشری حفظ کند. پس‌چنین‌مقرر شد که امپراتوران مسیحی برای تأمین‌سعادت جاودانی خود در آن دنیا همیشه به‌روحانیون و کشیشان نیازمند باشند و اینان نیز به‌نوبهٔ خود از کمکهای فرمانروایان زمینی برای انجام امور دنیوی بهره‌مند گردند. و مقصود از دادن ترتیب کارها به‌این صورت‌این بود که اشتغالات روحانی از مسیر صحیح خود منحرف نگردد و تحت تأثیر اغواهای جسمانی قرار نگیرد. و سرباز خدا (کشیش کلیسا) تا

13. Melchisedech

آنجا که ممکن باشد ازگیر کردن در پیچ و خمهای مشاغل دنیوی مصون بماند و در عین حال هرگز دیده نشود که متصدیان امور دنیوی پیشوایی مذهب را نیز به‌عهده گرفته‌اند. از این قرار، حکمت بالغ یزدانی ضعف و ناتوانی این دو منصب را با جدا کردن آنها از همدیگر نشان داد زیرا به‌هیچ بشری این امتیاز داده نشد که درآن واحد صاحب هردوی آنها (و در نتیجه دارای قدرتی‌برین) گردد و حکمت مستور خدا در این قضیه این بود که وظایف و مسئولیتهای هر کدام از این دو حوزه قدرت را فقط کسانی که برای ایفای آن مناسبند به‌عهده‌گیرند[۱۴].»

یکی از عمیقترین ملاحظات گلازیوس همین است که صریحاً روی این موضوع که تفکیک قوای مذهبی و سیاسی از عهد مسیح آغاز می‌گردد، انگشت گذاشته است. در سازمانهای سیاسی یونان و روم قدیم هیچگونه فرقی میان وظایف اتباع کشور نسبت به‌خدا و دولت وجود نداشت زیرا که خدایان آن ادوار، خدایان رسمی کشور بودند کما اینکه در نظر یهودیان عهد تورات نیز خدای معبود آنها یهوه [۱۵] خدای‌اسرائیل بود و امکان نداشت که میان خدمات این دو مرجع — یهوه و اسرائیل — فرقی قائل شد.

گلازیوس در نامه‌ای که به‌امپراتور رومی معاصرش نگاشته یکبار دیگر این نظر را ابرام می‌کند که حوزه‌های قدرت زمینی و آسمانی از هم جدا هستند[۱۶].

ای امپراتور با حشمت و فرخنده خصال: در دنیایی که ما در آن زندگی می‌کنیم دو قدرت بزرگ که حاکم بر اعمال جهانیان است وجود دارد: یکی قدرت پاک کشیشان و دیگری قدرت شاهان. اما وظیفهٔ کشیشان سنگین‌تر از آن شاهان است زیرا که در روز رستاخیز نه‌تنها باید از کارها و کرده‌های خود در این سرای سپنج دفاع کنند، بلکه از آنجا که رهنمای معنوی بندگان خدا در بسیط خاک بوده‌اند بناچار باید

۱۴. نوشتهٔ گلازیوس که کارلایل آن را در جلد اول کتابش (ص۱۹۰) نقل کرده است.

15. Jehova

۱۶. نامهٔ گلازیوس که کارلایل آن را درکتاب خود (جلد اول، ص ۱۹۱) نقل کرده است.

اعمال پادشاهانی را که بر همان بندگان حکومت می‌کرده‌اند به‌پیشگاه قضاوت الهی تسلیم و از سیئات اعمال این‌گونه شاهان دفاع کنند. و تو ای حلیم‌ترین فرزندان مسیح، با اینکه میدانی که مشیت الهی ترا درمقامی برتر از آن همگان قرار داده است، مع‌الوصف‌گردن خود را با خضوع و تسلیم خالصانه درمقابل کسانی که امور و وظایف مذهبی این جهان به آنها سپرده شده است خم می‌کنی و نجات و رستگاری خود را از همت و پایمردی آنان می‌طلبی. تا آنجا که مربوط به‌نظم و آرامش اجتماع است خود پیشوایان مذهب نیز از تمام قوانین و فرامین تو اطاعت می‌ورزند زیرا به‌خوبی می‌دانند که این پایگاه شامخ و این قدرت شاهانه را خدای قادر متعال به‌تو ارزانی داشته است. در این صورت آیا حقیقت جز این است که مردمی که شایسته احراز چنین پایگاهی تشخیص داده شده‌اند، باید با ایمان و تعصبی هر چه بیشتر از کسانی که مسئول و نگهدار اسرار پاک مذهبی هستند اطاعت ورزند؟

تقریباً هفت قرن بعد از زمان‌گلازیوس، ما عین این تعالیم را از زبان استیفن‌تورنی[17] (از فقهای مسیحی قرن دوازدهم) در قالب کلمات زیر می‌شنویم: «در داخل قلمروی یگانه و مشترک‌المنافع و زیر فرمان پادشاهی یگانه، دو قوم مختلف زندگی می‌کنند و چون دو قوم مختلف زندگی می‌کنند، پس دو روش مختلف زندگی وجود دارد و چون دو روش مختلف زندگی وجود دارد، پس دو پایگاه مختلف قدرت هست و چون دو پایگاه مختلف قدرت هست، پس دو حوزه مختلف برای بکار بردن قدرت وجود دارد. این کشور مشترک‌المنافع قلمرو مسیحیت است و پادشاه آن عیسای‌مسیح. و آن دو قوم‌عبارتند از روحانیان و مردمان عادی. و آن دو نحوهٔ زندگی عبارتند از حیات روحانی و حیات جسمانی و آن دو پایگاه قدرت عبارتند از روحانیت و سلطنت و آن حوزه مضاعف قانون عبارت است از حوزه قانون الهی و حوزه قانون انسانی. به‌هرکدام از این دو مقام سهم حقه او را واگذار کنید وخواهیددید که چگونه نظم و هماهنگی کامل درکارهای دنیا برقرار می‌شود.[18]»

17. Stephen of Tournai

۱۸. مأخوذ از مقدمهٔ *Summa Decretorum* که‌کارلایل آن را در کتاب خود (جلد۲، ص۱۹۸) نقل کرده است.

(دقت کنید: در اینجا یک دگرگونی فوق‌العاده مهم در اصول سابق که ناشی از توسعه مذهب مسیح است صورت‌گرفته است. ما دیدیم که معنی اصل «قدرت دوگانه» در اول کار عبارت‌از قدرتی‌بود که به‌پیشوایان‌دومذهب متضاد– مسیحیت و بت‌پرستی– تعلق می‌گرفت‌و در مورد اخیر، امپراتوران بت پرست بودند که آن قدرت را اعمال می‌کردند. اما از قرن دوازدهم به بعد– و البته خیلی پیشتر از این تاریخ– نه‌تنها خود فرمانروایان سیاسی، بلکه‌کلیه اتباع آنها نیز آیین بت‌پرستی را ترک کرده و به مذهب مسیح گرویده بودند. بنابراین، در دوره‌ای که‌اکنون زیر بررسی است آن فرق سابق که مسیحیان و بت‌پرستان را (به‌عنوان دو نیروی متقابل) از هم جداسی کرد، بکلی از بین رفته و جای خود را به‌فرق دیگری سپرده که عبارت ازتفاوتی است که میان عامیان و روحانیان وجود دارد و هر دوی این فرقه‌ها به‌مذهب واحدی که مسیحیت باشد وابسته‌اند.)

بزرگترین جدالهای قرون وسطی بر پیرامون همین اصل متمرکز بود وگرنه دربارهٔ خوداصل کسی‌چون‌وچرا نمی‌کرد. به‌عبارت دیگر، دراین‌باره هرگز تردیدی وجود نداشت که حوزه‌های مذهبی و سیاسی باید از هم جدا باشند و قدرت اولیای آنها (پاپها و امپراتوران) هرکدام باید در قلمرو اختصاصی‌اش نافذ و واجب‌الاطاعة باشد. بحثها و مناظرات آن ایام بیشتر به‌نحوه اطلاق این‌اصل معطوف بود، زیرا چنانکه به‌تجربه می‌دانیم مجزا کردن دقیق حوزه‌های مذهبی و دنیوی از هم به‌نحوی که‌مرزهای آنها هیچگاه در داخل هم قرار نگیرد کاری است بس دشوار. از این قرار، در قرون یازدهم و دوازدهم میلادی نیروی عقلانی اروپا برای مدت زیادی صرف جدال و مناظره درباره موضوعی‌گردید که به: «اختلاف نظر درباره حق اعطای مقام»[19] معروف است. این‌اختلاف نظر که‌میان‌سلسله پاپها از یک طرف، و سلسله شاهان فرانسه و امپراتوران آلمان از طرف دیگر، به‌وجودآمده بود مربوط به حق و حصه مشروع هرکدام ازطرفین برای تعیین وگماشتن کشیشها بود. هیچکدام از دو طرف دعوا منکر تفکیک قوای مذهبی از سیاسی نبودند، ولی با اطلاق ساده این اصل هم نمی‌شد مسئله متنازع‌فیه را میان آنها حل کرد زیرا که کشیش قرون وسطی از یک‌طرف صاحبمنصب وکارگزار کلیسا بود که با توجه به‌این سمت، حق‌انتصاب او مخصوص اولیای مذهبی (یعنی پاپها) می‌شد. اما از طرف دیگر، همین کشیش قرون وسطی نوعی زمیندار فئودالیست و عضو شورای سلطنتی پادشاه وقت بود و آن املاک و زمینهایی که به‌امر پادشاه وقت تحت

19. Investiture Controversy

اختیار داشت به‌این شرط به‌وی‌تعلق‌گرفته بود که در مواقع نیاز سربازانی که شاه می‌خواست از میان دهقانان مزدور که در املاک کش زندگی می کردند انتخاب کند و در اختیار فرمانروای کشور بگذارد. به‌این ترتیب، پادشاه منطقاً می‌توانست ادعا کند که کشیش کلیسا یکی از صاحبمنصبان اداری و دفاعی مملکت است و بنابراین بر اساس همان اصل تفکیک قوا، فرمانروای سیاسی کشور نباید از سهم خود در تعیین و انتصاب کشیشها محروم گردد.

عین همین اشکال را در سرتاسر آن جرو بحث بزرگ میان اولیای واتیکان‌و سران امپراتوری که تمام کشمکشهای فکری اروپا را در قرون وسطی تحت‌الشعاع قرار داده است، می‌توان مشاهده کرد. امپراتوری بزرگ آن زمان — امپراتوری مقدس روم[۲۰]— به‌وسیلهٔ شارلمانی تأسیس شده و مدعی جانشینی قانونی امپراتوری روم قدیم بود. تاجدار اعظم این امپراتوری (که شاه شاهان بود) بارأی خسروان و شهریاران کوچک آلمانی برگزیده می‌شد و قدرت واقعی وی (از نظرگاه حقیقت) هرگز با آن ادعای‌قانونی که‌در این‌زمینه پیش کشیده‌شده بود تطبیق نمی کرد، زیرا که نحوهٔ ارتقاء شارلمانی و جانشینان وی به‌پایگاه امپراتوری مقدس، چنانکه هم‌اکنون‌گفتیم، انتخابی و بسته به‌رأی «شورای خسروان آلمانی» بود در حالی که امپراتوران روم قدیم تاج و تخت خود را معمولا از راه ارث به دست می‌آوردند. مع‌الوصف، موقعی که «شورای خسروان» امپراتور خود را بر می‌گزید به‌وی پایگاهی برتر و برجسته‌تر از مقام شهریاران جزء عطا می کرد و او بود که از آن تاریخ به‌بعد نام «خسروان» را به‌خود می‌گرفت و به‌عنوان سخنگوی قدرتهای دنیوی با پاپها که نمایندهٔ قدرت آسمانی بودند طرف می‌شد. از این قرار، کشمکشهای این دوره به حقیقت کشمکشهایی هستند که در آن دونیروی عظیم سیاست و روحانیت با هم گلاویز شده‌اند و مظهر شامخ این دونیرو تاجداران امپراتوری مقدس و پاپها هستند.

در این باره شکی نیست که ادعای اولویت پاپها در عرض قرونی که‌اکنون زیر بررسی است به‌نحوی روزافزون توسعه یافت و این امر به‌دو دلیل اجتناب ناپذیر بود:

۱. در امپراتوری روم باستان مذهب مسیح با دولتی بت‌پرست، ولی متمدن، روبرو بود. مقامات رسمی این دولت از تمام شئون و حیثیات یک تمدن باستانی (که خود نمایندهٔ آن بودند) برخوردار بودند. اما پس ازسقوط امپراتوری

20. The Holy Roman Empire

روم، قدرت سیاسی کشور به دست پادشاهان وحشی (بربر) افتاد که این امپراتوری کهن را ساقط کرده بودند. اینان همگی از اقوام و قبایل وحشی توتون[۲۱] بودند در حالی که در همین دوره فقط کلیسا و مسیحیت توانستند تا آنجا که حفظ فرهنگ باستانی مقدور بود سنن و شعائر آن فرهنگ را حفظ کنند. از این قرار، نفوذ مشترک دانش باستانی و رسوم و سنن قدیم که سابقاً برای تعدیل و خنثی کردن نفوذ مسیحیت بکار می‌رفت این بار وسیلهٔ تحکیم و تقویت همان مسیحیت گردید.

۲. انتشار مسیحیت میان اقوام اروپایی نیز خواه ناخواه به همین نتیجه منجر گردید. شاهان اروپایی و اتباع آنها اکنون همگی مسیحی بودند به‌این معنی که همه‌شان اکنون تغییر مذهب داده و اتباع مذهبی کلیسا شده بودند. از این قرار، مخالفتی که سابقاً میان مذهب و دولتهای کاملا مستقل وجود داشت اکنون بکلی از بین رفته و جای خود را به مخالفت میان روحانیان و افراد عادی (که همه‌شان پیرو مذهب واحدی بودند) سپرده‌بود. در این دوره، خودشاهان اعضای قبیلهٔ مذهبی پاپ بودند و در حوزهٔ قدرت روحانی وی قرار داشتند.

در این باره جای تردید نیست که ادعای اولویت کلیسا که از جانب برخی پاپها عنوان شده بود اگر به‌نتیجهٔ منطقی که در پی‌داشت منتهی می‌گردید، لازمه‌اش انهدام روش تفکیک قوا و محکوم کردن پادشاهان آن دوره به‌امتثال از اوامر مقامات روحانی بود. اما اگر از این موضوع نتیجه ناصحیح بگیریم و چنین فکر کنیم که اصل تفکیک قوا در این باره بکلی متروک شده است مسلماً اشتباه کرده‌ایم، زیرا تعدی به‌حقوق زمامداران دنیوی نه‌تنها مورد مخالفت خود این زمامداران بود بلکه عده‌ای از سران مذهب مسیح نیز با این عمل مخالف بودند و عقیده داشتند که تجاوز به‌حریم قدرت مشروع شاهان اصل تفکیک‌قوا را نقض می‌کند. در این باره کشیش معروف آلمانی گرهو رایشرزبرگ[۲۲] — از روحانیان قرن دوازدهم میلادی— که در اختلاف‌نظر مربوط به‌حق «اعطای مقام» جانب پاپ را گرفته بود چنین می‌نویسد:[۲۳]

.... نی، از این هم بیشتر. درست همچنانکه امپراتوران سابق گاهی

21. Teuton 22. Gerhoh Reichersberg

۲۳. تفسیر «سرود مقدس» (۱۱۴) که کارلایل آن را در کتاب خود (جلد ۴، ص ۳۷۱) نقل کرده است.

قطع‌نظر از اقتدارات سلطنتی، وظایف و اقتدارات کهنوت[۲۴] را نیز به‌خود اختصاص می‌دادند، اکنون دار و دستهٔ پاپ همین رویه را پیش گرفته‌اند و چنین تصور می‌کنند که منصب نیابت مسیح نه‌تنها قدرتی روحانی، بلکه قدرتی سیاسی از آن‌گونه که امپراتوران معاصر دارند، حتی قدرتی بالاتر از قدرت اینان، نصیبشان، می‌کند. هنگامی که اولیای مذهبی ما، که خود را نواب مسیح می‌شمارند، در گفته‌ها و نوشته‌های خود اعلام می‌دارند که امپراتوران عصر موظف به ابراز خشوع در پیشگاه آنان هستند، هنگامی که فرمان صادر می‌کنند که موکب امپراتوری به‌قدرسر مویی نباید از حدودی که اینان تعیین کرده‌اند پیشتر برود، هنگامی که آشکارا دستور می‌دهند که حمله کردن امپراتور به کدامیک از کشورها مجاز و به کدامین مجاز نیست، هنگامی که سرکوب کردن برخی از این کشورها را که برضد پادشاه مشروع خود قیام کرده‌اند ممنوع اعلام می‌دارند، آیا جز این است که نواب مسیح، با ارتکاب همه این اعمال، خود را در مقام امپراتوران، حتی در مقام سروری بر امپراتوران، قرار می‌دهند؟ نی، از این هم فراتر می‌روم و می‌پرسم آیا جز این است که اولیای مذهب مسیح با دست زدن به‌این‌گونه اعمال، می‌کوشند که شهریاران زمینی را کارگزار و فرمانبر خود سازند؟ آیا مفهوم این عمل چیزی جز این است که پیشوایان روحانی ما کمربه‌انهدام قدرتی بسته‌اند که طبق خواستهٔ خود یزدان به‌وجود آمده است و به‌مخالفت با مرجعی برخاسته‌اند که مولود ارادهٔ خداست؟ موقعی که خدایگان روحانی ما پاپ اعظم— یا به اقرب احتمال پولهای خزانهٔ وی— به‌پشتیبانی از دولتی برمی‌خیزد که پا از حدود مشروع خود فراترگذاشته و با منهدم کردن دولتهای دیگر اصول عدالت را نقض کرده است، موقعی که نفوذ سالار روحانی ما برای رهاندن دولتی چنین متجاسر از کمند مجازات، به کار می‌افتد، آیا نتیجه این کارها چیزی جز انهدام امپراتوریها تواند بود— آنهم امپراتوریهایی که به امر و ارادهٔ خدا بوجود آمده‌اند؟ و اگر قرار بر این

۲۴. کهنوت به معنی سلسله مراتب مذهبی است ودر اینجا به جای لغت انگلیسی priesthood(رجوع کنید به «قاموس» آنطون الیاس ـ تحت ماده کهنوت) بکار رفته است.ـــم.

باشد که حواری مسیح (پاپ) همه کاره شود، یا سالار دنیری (امپراتور) همه کاره گردد، پس تکلیف آن دو شمشیر ذکر شده در انجیل چه خواهد شد؟[۲۵] اگر مقام سلطنت یا منصب نیابت عظمای مسیح، اقتدار و حشمت خود را از دست بدهد، این حادثه شبیه به‌محو شدن یکی از دو جرم اعظم نورانی (ماه و خورشید) از صفحه آسمان خواهد بود.

حتی مدافعان قدرت پاپ نیز منکر اصلی که مخالفان بدان استناد می کردند نبودند. در اینجا نیز، مثل همیشه، اختلاف نظر ناشی از نحوه اطلاق اصل بود. مثلا پاپ، به‌عنوان قائد اعظم کلیسا، صاحب این حق مسلم و بیچون وچرا بود که با داشتن علت و دلیل کافی هر کدام از مسیحیان را که مضر و طاغی تشخیص می‌داد، حتی امپراتوران و شاهان مسیحی را، از حلقه مسیحیت طرد و آنها را رسماً تکفیر کند. اما تکفیر یک شهریار مسیحی در حکم این بود که پاپ اعظم اتباع وی را از قید سوگند وفاداری معاف و نوعی اجازه ضمنی برای خلع همان پادشاه به آنها عطا کرده باشد. حال اگر حق تکفیر مسیحیان (که از حقوق مسلم پاپهابود) بی‌قید و شرط اعمال می‌شد، لازم به‌گفتن نیست که پاپها قدرتی فوق‌العاده به دست می‌آوردند و پادشاهان وقت را کاملا زیر نفوذ و سلطه خود قرار می‌دادند. مع‌الوصف طرفداران حق اولویت پاپها می‌توانستند کما کان روی نظر سابق خود بایستند و استدلال کنند که هیچگونه تجاوزی به‌حق مشروع پادشاهان نشده و فقط پیشوای بزرگ مسیحیت از حق مسلم خود که تکفیر مسیحیان باشد استفاده کرده است!

۳. فئودالیزم

پادشاه به عنوان نمایندهٔ خلق

تا اینجا با افکار، آداب، سنن، و خلاصه با اجزا و عناصری که قرون میانه

۲۵. در «انجیل» (سورهٔ لوقا، باب ۲۲، آیه ۳۸) پطرس به مسیح خطاب می کندو می گوید: «نگاه کن، اینجا دوشمشیر هست» ومفسران مذهبی قرون وسطی این دوشمشیر را به عنوان دو مظهر قدرت (قدرت سیاسی و قدرت مذهبی) تفسیر می‌کردند.

در تکوین نظریات سیاسی خود، ازگذشته به‌ارث برده است سروکار داشته‌ایم. ولی اکنون باید به‌موضوعی نوین بپردازیم و آن شرح نظریه‌ای است که تلویحاً از حکومتهای بومی (به‌مفهوم قرون وسطائی این کلمه) که میان قبایل توتنی[۲۶]، فرانکها[۲۷]، و سایر تیره‌های نژاد ژرمن متداول بوده است، سرچشمه می‌گیرد. این اقوام چنانکه می‌دانیم امپراتوری روم باستان را منقرض کردند و در دوره‌ای که اکنون مشغول بررسی اندیشه‌های سیاسی‌اش هستیم لااقل هئیت‌های حاکمهٔ اقوامی را که در بخش اعظم اروپای غربی سکنی داشتند، تشکیل می‌دادند.

هر کدام از این اقوام تحت حکومت پادشاهی که مخصوص به‌آن قوم بود قرار داشت ولی خود پادشاه جابری مستبد که صاحب اختیارات مطلق باشد نبود. اشراف مملکت که پشتیبان قدرت پادشاه بودند نه رسماً سمت وزارت وی را داشتند و نه آلتی مطیع برای اجرای احکام و اوامرش بودند. همه آنها موظف بودند که یک رشته خدمات و کارهایی که حدودش به‌دقت تعریف و مشخص شده بودبرای پادشاه انجام دهند ولی تعیین نحوه این وظایف خارج از حوزه قدرت شاه بود. از آن طرف خود پادشاه هم موظف به‌قبول یک سلسله تعهدات و وظایف لازم الاجرا بود که می‌بایست متقابلا برای اشراف کشور انجام دهد.

پادشاه به‌هیچوجه و به هیچ مفهوم حاکم و قانونگذار مطلق نبود. او نمی‌توانست قانون وضع کند در حالی که خودش مشمول مقررات و احکام قانون بود. سرچشمه اصلی قانون عرف و آداب مردم بود و از وظایف اصلی‌پادشاه یکی این بود که این عرف را اعلام کند، مقرراتش را در چهارچوب احکام و قوانینی که صادر می‌کرد بگنجاند، تصمیمات قضایی خود را با آن تطبیق دهد، مفادش را به‌وسیلهٔ احکام سلطنتی اجرا کند ولی شخصاً به‌هیچوجه و به هیچ‌عنوان پا روی قانون عرف نگذارد.[۲۸] براکتن[۲۹] — حقوقدان انگلیسی قرن سیزدهم— در این‌باره چنین می‌نویسد: «پادشاه نباید تابع قدرت کسی جز قدرت یزدان و قانون باشد

26. Teutoinc Tribes 27. Franks

۲۸. همین موضوع آن اختلافی راکه در این دوره‌ها میان نظریه وحقیقت وجود داشت به خوبی مجسم می‌سازد. در انگلستان، قاضیان وابسته به شاه که عرف محلی را به نفع مقام سلطنت زیرپاگذاشته بودند قانونی که بعدها در سرتاسر کشور معمول شد به وجود آوردند وهمین قانون است که تا امروز قانون‌عرف (Common Law) یاقانون ساخته قاضیان نامیده می‌شود و عرف انگلستان در آن تاریخ عبارت از عرف دربار سلطنتی بود.

29. Bracton

زیرا این قانون است که مقام سلطنت را به‌وجود آورده. پس بگذارید که پادشاه با استفاده از حشمتی که در چشم مردمان دارد قدرت و نیروی اجرایی به‌قانون ببخشد زیرا که هر دوی اینها (قدرت سلطنتی و نیروی اجرایی) به‌حکم قانون به‌پادشاه تفویض شده است وگرنه در قلمروی که ارادهٔ بشر به‌جای قانون حکومت کند، سلطنت به‌معنای حقیقی آن وجود ندارد»[۳۰] و مین‌گلد آو لاتنباخ[۳۱] که در قرن یازدهم میلادی می‌زیست چنین می‌نویسد: «هیچ کسی که تنها به نیرو و اراده خود متکی باشد نمی‌تواند پادشاه یا امپراتورگردد زیرا این ملت است که یکی از افراد خود را به‌سطحی برتر از آن همگان بلند می‌کند به این منظور که آن فرد برگزیده طبق اصول و آیینهای عادلانه بر ملت خود حکومت کند و رهبر آنها به سوی خیر و خوشبختی باشد. ملت از مردی که او را به‌پادشاهی برگزیده است انتظار دارد که وی از میان مردمان کشورش به‌هر کسی‌وظیفه خاص او را محول سازد، نگهبان پارسایان و نابودکننده ناپارسایان باشد، و چنان حکومت کند که همگان ازعدالتش بهره‌مند گردند.»[۳۲]

نظریه‌ای که از خلال این نوشته‌ها منعکس است به هیچوجه اندیشهٔ حاکمیت خلق نیست و اگر بکوشیم که فرضاً کوچکترین تشابهی میان اندیشه‌های این دوره و اندیشه فیلسوفی‌مانند روسو کشف کنیم، بیگمان به یکی از بدترین و وخیمترین اشتباهات دچار شده‌ایم. زیرا اراده خلق در این دوره بیش از آن حد منبع قانون نیست که اراده شاه. به‌عبارت دیگر، قانونهای این‌دوره از هیچکدام از این دو منبع ناشی نمی‌شوند. به‌عکس، هردوی اینان (شاه و مردم) موظف به‌اطاعت ازقوانینی هستند که در وضع یا آفریدنشان هیچگونه دخالتی نداشته‌اند. این قانونها (قوانین عرف) به‌هر کدام از طبقات و رسته‌های اجتماعی که در داخل مرزهای دولت زندگی می‌کنند یک رشته حقوق، وظایف، و اعمال ویژه اختصاص داده است. اما چنین نظریه‌ای همان اندازه از اصول و مفاهیم حاکمیت به‌دور است که اندیشهٔ ارسطو[۳۳]. سخن کوتاه: تمام قدرتهایی که بر اجتماعات این دوره

30. Bracton : De Legibus et Consuetudinibus Angliae

که کارلایل آن را در جلد سوم کتاب خود (ص ۳۸) نقل کرده است.

31. Manegold of Lautenbach

۳۲. نوشتهٔ مین‌گلد آو لاتنباخ که کارلایل آن را در کتاب خود (جلد سوم، ص۱۱۲) نقل کرده است.

۳۳. بنگرید به قسمتهای پیشین این کتاب.

حاکمند از قانونهایی ناشی می‌شوند که شاه یا ملت هیچکدام حق لغوکردن یا عوض کردن آنها را ندارند.

فلسفهٔ قرون وسطی این عنصر جدید را که وارد اندیشه سیاسی شده بود به آسانی هضم نکرد. تصور اینکه پادشاه اساساً تابع قانون است البته با اندیشهٔ «قانون‌طبیعی» که در فصول قبلی این کتاب مورد بحث قرارگرفت سازگار است. اما فرق عمده مطلب از اینجا شروع می‌شود که طبق نظریه «قانون طبیعی» آن‌قانونی که پادشاه از آن اطاعت می کند ناشی از عقل کل (یعنی خداوند) است، در حالی که طبقه نظریه توتنها سرچشمه این قانون در عرف و آداب مردمانی که پادشاه بر آنها حکومت می کند قرار دارد. طبق اندیشه نخست، چنین قانونی اعتبار و صحت جهانی دارد به‌این معنی که در همه جای عالم، در هر اوضاع و احوالی، معتبر است ولی طبق اندیشه اخیر ظاهراً میان همان قومی اعتبار دارد که تسلیم اوامر پادشاه خود هستند. طبق نظریه سابق، حکمتی ازلی آن را تجویز کرده در حالی که طبق اندیشه اخیر ریشه‌اش را باید در تاریخ جستجو کرد. خودمن بر این عقیده‌ام که فلاسفه قرون وسطی گاهی جملاتی از این قبیل که «شاه تابع قانون است» به کار می‌بردند بی‌آنکه از این حقیقت آگاه باشند که میان دو اندیشه‌ای که در قالب این جملات بیان می‌شوند زمین تا آسمان تفاوت هست. آن نطفه فکری که در سازمانهای سیاسی اقوام شمالی وجود داشت تا دوره‌های بعد از قرون وسطی به رشد کامل خود نرسید و اگر به کشف یا ایجاد پیوندهای فکری علاقمند باشیم ممکن است آن را به‌شکل یکی از سرچشمه‌های دور دست فلسفه سیاسی ادموند برک — و بنابراین یکی از منابع اصلی اندیشه‌محافظه کاری انگلستان— تلقی کنیم. این نطفه‌فکری که اساساً منتسب به‌اروپای شمالی است بعدها رشد پیدا کرد و به صورت اندیشهٔ سیاسی رومانتیکهای آلمانی در آمد که عقیده داشتند قانون اساسی هرکشور بیانی از روح ملیت آن کشور است. و اگر درست دقت کنیم می‌بینیم که قسمتهای مهمی از فلسفه هگل (درباره دولت) نشانه‌هایی از همین مبدأ فکری را منعکس می‌سازد. اما بزرگترین تأثیر این‌فکر، هم در قلمرو اندیشه و هم در حوزه عمل، در این حقیقت تاریخی منعکس است که شعار «شاه تابع قانون است» به‌منزله تخمی بود که روش دموکراسی (به‌مفهوم حکومت مردم) در ادوار بعدی از آن ریشه گرفت.

فصل هفتم

توماس آکویناس

شرح حال

آکویناس یکی از فلاسفه بزرگ و صاحب روش جهان است. اندیشه‌ای که او به‌گنجینهٔ افکار غرب افزود به‌صورت «تز» نبود بلکه در شکل «سنتز» ارائه شد. آکویناس به‌حقیقت‌تمام آن اجزاء وعناصر فکری راکه قبلا در وضعی مجزا وجود داشت به‌هم تلفیق کرد و درکنار هم قرار داد (یعنی در حقیقت حاصل جمعی از آنها را در اندیشهٔ خویش فراهم آورد). به‌عبارت دیگر، خدمتی که وی برای فلسفه مغرب زمین انجام داد این بودکه یک طرح کلی را بر پاره‌هایی که سابقاً به‌وضعی‌گسسته و از هم پاشیده وجود داشت، تحمیل کرد. البته این‌گفتهٔ مرا نباید چنین تعبیرکردکه افکار مردم، در قرنهای مقدم بر عصر آکویناس، آشفته و دچار هرج‌ومرج بوده است. به‌عکس، چنانکه در فصول گذشته دیدیم آن افکار در جهتی‌که کم و بیش مشخص شده بود حرکت می‌کرد. ولی اگر بگوییم‌که در قرنهای پیشتر گرایشها و جریانهای مختلف اندیشه تا حدودی متشتت و پراکنده بوده است، حرفی ناصحیح نزده‌ایم. حقوقدانان مدنی، فقهای مذهبی، نویسندگانی‌که دربارهٔ اصول مسیحیت قلمفرسایی می‌کردند، مفسرانی که آیات و احکام انجیل را تفسیر می‌کردند، مدافعان قدرت پاپ، حامیان قدرت امپراتور، هرکدام از این دسته‌ها سر آغازی جداگانه و مخصوص به‌خود داشت و از نظرگاهی ویژه(که نوشته‌اش معرف آن بود) به‌مطلب مورد بحث می‌نگریست. اما خصیصه‌ای‌که آکویناس را از دیگران مشخص می‌سازد همین است‌که وی، توانست همهٔ این نظرات و اندیشه‌های پراکنده را در قالب مجموعه‌ای واحد متشکل سازد. از این قرار این الهی‌دان بزرگ در افکار و اندیشه‌های خود «کلیت افکار قرون وسطی» را نشان می‌دهد و این امتیازی است‌که هیچکدام از الهی‌دانان مقدم بر او به‌تنهایی نداشته‌اند.

آکویناس به‌سال ۱۲۲۵ میلادی در نقطه‌ای نزدیک به‌ناپل به دنیا آمد

و در سال ۱۲۷٤ (در آستان پنجاه سالگی) از دنیا رفت. در نوزده سالگی پس از کوششهای زیاد و غلبه بر مخالفت شدید و مصمم خانواده‌اش که طالب آتیه بهتری برای فرزندشان بودند تا عضویت فرقه دومینیک[1] (که اعضای آن به‌قید سوگند عهد می‌کردند که فقر و درویشی را در این دنیا بر توانگری ترجیح دهند و آن را به‌عنوان هدف و غایت‌المراد خود برگزینند)، آکویناس به عضویت همین فرقه درآمد. سپس به‌قصد تحصیل رهسپار پاریس شد و در آنجا شاگرد و پامنبرنشین آلبرت کبیر[2] گردید. این آموزگار مشهور قرون وسطی از نخستین کسانی بود که تعلیم افکار ارسطو را در اروپای غربی احیاء کرد. پس از گذراندن چهارسال تمام در مصاحبت آلبرت در کلن، شاگرد از استاد خود اجازه مرخصی گرفت و برای تعلیم و تدریس به پاریس بازگشت. بقیه دوران زندگانی وی اکثراً در پاریس ولی قسمتی نیز در ایتالیا گذشت و در تمام این مدت مشغول تفکر، مطالعه، تحریر، تدریس، بحث و مناظره بود.

فلسفهٔ سیاسی

با مطالعه شرح حال آکویناس مشکل بتوان به‌عظمت کارهایی که او در قلمرو فلسفه انجام داده است پی برد، زیرا تاریخچه حیات وی پرتوی کاشف براین کارها نمی‌تاباند. اما مطالعهٔ آن نهضت فکری که این الهی‌دان بزرگ جایی برای خود در آن بازکرده است ما را بیشتر به‌ماهیت کار و تأثیر خدمات وی در عالم فلسفهٔ مغرب‌زمین آشنا می‌سازد. این نهضت فکری همان است که در تاریخ عقاید سیاسی غرب به نهضت مدرسی قرون وسطی[3] مشهور شده است. آکویناس نه مبدأ این نهضت است و نه مکمل آن. در جزء اسلاف وی در این نهضت از علمای بزرگ قرون وسطی نظیر آنسلم[4] و آبلار[5] و پتروس لمبارد[6] و آلبرتوس ماگنوس یا آلبرت کبیر (استاد خود آکویناس) می‌توان نام برد. بعد از آکویناس، دونس- اسکوتوس[7] و ویلیام آو اوکم[8] در صفوف مقدم این نهضت جا گرفتند. ولی همگان

۱. پیروان St. Dominique (از زهاد قرون وسطی).ــم.
2. Albertus Magnus
3. Scholasticism 4. Anselm 5. Abelard
6. Peter Lombard 7. Duns Scotus
8. William of Ockham

در این باره متفق‌القولند که میان این عده از علمای قرون وسطی هیچکدام به‌پای آکویناس نمی‌رسد.

نهضت مدرسی اروپا، در شکل پیشرفته‌اش، محصول تعلیمات و تحقیقات دانشگاهی بود. خود این بنیان علمی— یعنی دانشگاه— یکی از مهمترین پدیده‌های قرون وسطی است که به‌عنوان میراثی‌بزرگ— یعنی به‌حقیقت بزرگترین میراث آن ایام— به‌جهان معاصر منتقل گردیده است. دانشگاههای قرون وسطی در بدو امر جنبهٔ صنفی داشتند و کار خود را به صورت مجامع صنفی مرکب از استادان وطلاب آغازکردند. قدیمترین دانشگاههای آن زمان عبارت از یک عده مراکز تخصصی بودند، به این معنی که هرکدام فقط در رشته واحدی از دانش و معرفت بشری شاگرد تربیت می‌کردند. مثلا کهنسال‌ترین دانشگاه اروپایی قرون وسطی— یعنی دانشگاه سالرنو[9]— مدرسه‌ای بود که اختصاصاً طب تعلیم می‌داد در حالی که دانشگاههای‌بولونی[10] و پادوا[11] وقت خود را دربست به‌تعلیمات حقوقی اختصاص داده بودند. وضع این دانشگاههای‌اختصاصی‌در اساس کار با وضع رسته‌های‌صنفی قرون وسطی (که در آن صاحبان حرف وکسانی که شغلشان به‌مهارت و تخصص احتیاج داشت دور هم جمع می‌شدند و تشکیل اتحادیه‌صنفی می‌دادند) چندان فرق نداشت. هدف این‌گونه اتحادیه‌های صنفی در آن دوره‌ها، چنانکه می‌دانیم، این بود که از حقوق و منافع اعضای خود در مقابل سایر اعضای جامعه دفاع کنند و اسرار حرفه‌ای و فن‌و فوت کاسه‌گری را به‌جوانان تازه‌وارد بیاموزند. اتحادیه‌های صنفی دانشگاهی نیز در قرون وسطی‌کم و بیش همین منظور را تعقیب می‌کردند و مؤسساتی نظیر دارالعلم بولونی را می‌توان «اتحادیه صنفی حقوقدانان آن دوره» نامید. اما فرق عمدهٔ این مؤسسات با دیگر رسته‌های صنفی قرون وسطی در این بود که اولا در حفظ معلومات خود حسادت به‌خرج نمی‌دادند و از آموختن فنون اختصاصی به‌دیگران مضایقه نداشتند و ثانیاً اینکه عضویت مجمع صنفی‌شان در اختیار مشتی برگزیده نبود. اتحادیهٔ صنفی دانشگاه بولونی، به‌عکس اتحادیه اصناف، هرگز نمی‌کوشید که از معلومات حقوقی خود به‌عنوان یک رازگرانبهای حرفه‌ای حراست کند و تعلیم آن را فقط به‌مشتی برگزیدگان که با قیود و شرایط خاصی وارد اتحادیه شده بودند اختصاص دهد. این عمل، در ضمن، مبین و نشان‌دهنده این فکر بود که مجمع‌صنفی دانشگاه‌بولونی موضوع تخصص خود (یعنی تعلیمات حقوقی) را به‌عنوان شاخه‌ای از دانش بشری که

9. Salreno 10. Bologne 11. Padua

مورد علاقه عموم انسانهاست قبول داردو با آن شیوه تفکر صنفی که حاکم بر دیگر پیشه های آن زمان بود و معلومات و مهارت صنفی را منحصر به‌مشتی‌برگزیده می‌دانست مخالف است.

مع‌الوصف، مکتبهای‌دنیوی‌قرون وسطی راکه عهده دار اینگونه آموزشهای تخصصی بودند نباید به‌شکل تنها منابعی تلقی کرد که دانشگاههای عصر جدید از آنها ریشه‌گرفته‌اند. مذهب نیز به سهم خود به آموزش مردمان علاقه داشت و از زمانی بسیار قدیم یک عده مدارس مذهبی که تحت نظر کلیسا اداره می‌شدند تأسیس کرده بود در حالی که صومعه‌های مذهبی بنا به‌معمول تربیت اعضاء و مبلغان خود راکه رهبانان مسیحی بودند به‌عهده داشتند. اگر به‌معنای خاص این عمل بنگریم می‌بینیم که تعلیمات کلیسا را نیز باید نوعی آموزش اختصاصی تلقی کرد، زیرا هدف اساسیش این بوده است که شاگردان خود راکشیش یا راهب بار آورد. اما در این حالت اخیر کشیدن خط فاصل‌میان آن چیزی که جنبهٔ آموزش اختصاصی دارد و آنچه که متعلق به‌تمام بشریت است حتی دشوارتر از حالت قبلی است. مهمترین شرطی که مدارس مذهبی آن ایام برای کشیشان (یا برای کسانی که به‌این‌منظور تربیت می‌شدند) در نظرگرفته بودند علم به‌حقایق مسیحیت بود ولی علاقه به کسب این علم منحصر به کشیشان نبود بلکه هر انسانی به‌آن علاقه داشت. کشیش و غیرکشیش در سایر شئون زندگی فرسنگها از هم فاصله‌داشتند، ولی کشیشان قرون وسطی از این حیث شبیه پاسداران جمهور افلاطون بودند که شرط‌نیل به مناصب مطلوب برای هر دوی آنها داشتن‌مشخصات و مزایایی بود که به‌طور کلی یک موجود بشری را به انسانی خوب و معقول مبدل می‌سازد. پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که آموزش روحانیان این دوره، نظیر آموزش‌پاسداران، به‌حقیقت نوعی‌تعلیم‌عمومی‌در زیر نقاب تربیت‌حرفه‌ای بوده است.

قدم حساس در توسعه و پیشرفت دانشگاهها هنگامی برداشته شد که دروس و تعلیمات اختصاصی در دانشکده‌هایی که وابسته به‌سازمان واحدی بودند متمرکز گشت. این قضیه برای اولین بار در پاریس اتفاق افتاد که در آنجا، در اوایل قرن سیزدهم، دانشگاه پاریس دارای چهار فاکولته (دانشکده) — حقوق، پزشکی، ادبیات، و الهیات—گردید و تمام دانشگاههای بعدی اروپا الگوی تشکیلات خود را از دانشگاه پاریس گرفته‌اند.

این همان پایه و زمینه اساسی بود که نهضت مدرسی قرون وسطی از آن

نضج گرفت. در این گونه بنیاد علمی مرکزی (یعنی دانشگاه) شاخه‌های مختلف دانش دنیوی (به‌مفهوم مقابل دانش مذهبی) در تماس نزدیک با هم قرار گرفتند و سپس دانش دنیوی من حیث‌المجموع با اصول و قوانین مسیحیت (بدان سان که در انجیل فاش گردیده‌است) تماس پیدا کردو خود این موضوع تحرکی به مساعی علما و فقهای آن دوره بخشید که همگی مشغول تفکر بودند تا رابطه میان شاخه‌های مختلف علوم با یکدیگر و نیز رابطه‌ای را که این شاخه‌ها من حیث‌المجموع با مذهب و ایمان داشتند پیدا کنند.[۱۲]

مع‌الوصف اشتباه خواهد بود اگر فکر کنیم که آکویناس فقط دانشمندی الهی‌دان بوده است که توانسته است اجزاء پراکنده اندیشه‌هایی را که در فصول گذشته با آنها برخورد کرده‌ایم در چهارچوب روشی منظم جمع و تلفیق کند. چنین تصوری اشتباه خواهد بود در درجه اول از این حیث که ممکن است انسان را به این فکر ناصحیح سوق دهد که کار آکویناس رأساً و اساساً عبارت از مرتب کردن یا هماهنگ کردن موادی بوده است که سابقاً وجود داشته است در صورتی که کار حقیقی آکویناس اندیشه کردن مجدد بود تا ترتیب دادن مجدد و از این جهت است که آثار و تفکرات او را در فلسفهٔ مغرب زمین با تشبیه به «متابولیزم»[۱۳] بهتر می‌توان مجسم کرد تا با قیاس به سازندگی. ولی به‌هر حال هیچ لازم نیست که ما روی این نکته بیش از اندازه صرف وقت کنیم، چون حتی‌با در نظرگرفتن تمام این قیود و تشبیهات اگر بگوییم که اجزا و عناصری که در این زمینه معلوم و

۱۲. در این شرح مختصر من خیلی‌چیزها (و بالاخص یکی) را بیش از حد معمول خلاصه کرده‌ام. منظورم این است که در زمینهٔ به‌وجودآمدن دانشگاهها چنان صحبت کرده‌ام که گویی تأسیس آنها مقدم بر پیدایش «وحدت معرفت» (یا وحدت دانش) بوده است. و در نتیجه ممکن است این فکر را به‌ذهن خواننده تلقین کرده باشم که پیدایش اندیشه مزبور ناشی از پیدایش دانشگاهها بوده است. اما در موضوعاتی از این قبیل، علت‌ومعلول را نباید به‌طور دقیق از هم جدا دانست کما اینکه می‌شده است مطلب را (با حقیقتی مشابه) این‌طور بیان کرد که پی‌بردن روزافزون بشر به «وحدت معرفت» و «عقلانی بودن ایمان» خود علتی برای تأسیس دانشگاهها بوده است. ولی صحیح‌ترین سیمای مطلب، به‌عنوان یک واقعیت تاریخی، همین است که این‌دوپدیده معروف قرون وسطی ــ نهضت مدرسی و دانشگاه ــ هر دو قدم به‌قدم و دوش بـه‌دوش توسعه یافتند و هر کدام باعث افزایش رشد دیگری شدند.

۱۳. Metabolism عبارت ازفعل و انفعالات شیمیائی و فیزیکی است که در ارگانیسم موجودات زنده صورت می گیرد. ــم.

مشخص بوده‌اند هنوز آنچه را که در آثار آکویناس یافت می‌شود به‌درستی بیان و تعلیل نمی‌کنند، حرفی برخلاف حقیقت نزده‌ایم زیرا در بطن این آثار موادی که میزان آن‌گاهی کمتر وگاهی بیشتر از مواد اولیه است، یافت می‌شود.

وقتی می‌گویم که میزان این موادگاهی کمتر است منظورم این است که آکویناس حق اندیشه‌هایی را که من به‌آنها نام «عناصر ژرمنی» داده‌ام، به‌درستی ادا نمی‌کند[۱۴]. مفهوم اندیشهٔ ژرمنی که در عرف باستانی اقوام اروپایی نهفته بود این بود که پادشاه یا فرمانروای بالفعل (de facto) موظف است که طبق عرف و آداب سرزمین خود حکومت کند. ولی چون شخص فرمانروا منشاء قانونگذاری مثبت است پس حاصل و نتیجه این اندیشه برقرار کردن معیاری است در ماوراء قانون مثبت، که‌حقانیت (Legitimacy) و مشروع بودن هرقانونی را که فرمانروا وضع کند باید درمنطبق بودنش با آن معیارسنجید و قضاوت کرد. وقتی که می‌گویم آکویناس حق این اندیشه را عادلانه ادا نمی‌کند منظورم این نیست که وی اصلا از ذکر نام چنین اندیشه‌ای خودداری می‌کند. ولی آکویناس نظریه دیگری دارد که مربوط می‌شود به‌قانونی که بالاتر از قانون مثبت قرارگرفته: یعنی قانون طبیعی[۱۵]. این قانون قوت و اعتبار جهانی دارد و دگرگون شدنی نیست. قانون طبیعت از هیچگونه منبع محلی یا ملی سرچشمه نمی‌گیرد بلکه سرچشمه‌اش درحکمت جاودانی خداست. آکویناس درآنجا که اندیشهٔ اساسی خود را دایر بر اینکه قدرت پادشاهان محدود است بیان می‌کند— محدودیتی که ناشی از این حقیقت است که شاهان به حسب وظیفه باید طبق خواسته‌های ملت خود رفتار کنند— با پیش کشیدن همین قید، بی آنکه ازنتایج اندیشه‌اش آگاه باشد، عاملی جدید به عرصهٔ اندیشهٔ سیاسی وارد می‌کند که نه‌تنها نفساً با آن اندیشهٔ اساسی خود وی (که معتقد است اعمال فرمانروایان به‌علت تبعیت از قانون طبیعی‌محدود شدنی است) فرق دارد، بلکه اصلا با آن سازگار و آشتی‌پذیر نیست. به این دلیل، من شیوه‌ای را که در نقل عبارات مأخوذ از آثار آکویناس برگزیده‌ام موجه می‌شمارم و در سرتاسر فصل کنونی مطابق همین شیوه رفتار خواهم کرد. یعنی در عباراتی که از این به‌بعد نقل می‌شوند «قانون‌طبیعی» به‌عنوان نظریهٔ مقبول آکویناس جلوه خواهد کرد و مثالهای مربوط به‌آن اندیشهٔ دیگر را فقط در ضمن

۱۴. بنگرید به قسمتهای پیشین این کتاب.

۱۵. بنگرید به قسمتهای تالی.

یک پاورقی(که ضمیمه آخرین قسمت این فصل است) ذکر خواهم کرد[۱۶]. چونکه اندیشهٔ اخیر حقیقتاً نوعی ماده و عنصر اجنبی در افکار آکویناس است که جانشینان وی آن را توسعه داده و تکمیل کرده‌اند. ولی تاریخچهٔ بعدی این اندیشه آشکارا نشان داد که در درون آن نوعی ناسازگاری جبلی با اصول عمده فلسفهٔ آکویناس وجود دارد.

اما در افکار آکویناس چیزی هست که از تمام آن مشخصاتی که تاکنون شمرده‌ایم مهمتر است. وی عنصری جدید و بزرگ به آمیزهٔ فکری قرون وسطی وارد کرد که همانا فلسفهٔ ارسطو بود. آثار این فیلسوف تقریباً در همان تاریخ تولد آکویناس راه خود را به اروپای غربی بازکرده بود اما تقدیر آکویناس این بود که مقدار زیادی وظایف تلفیقی— به‌مفهوم سازش دادن اندیشه‌هایی که ظاهراً با هم اصطکاک داشتند— انجام دهد و بزرگترین موفقیتی که در این زمینه نصیبش شد آشتی دادن اندیشه‌های ارسطو با افکار و احکام مسیحیت بود یعنی با افکاری که از وحی یزدانی سرچشمه می‌گرفت. برای عملی کردن این هدف، او نظام فلسفی ارسطو را از بیخ وبن منهدم نکرد که بعداً از پاره‌های آن برای بر-افراشتن بنایی جدید در فلسفه الهی استفاده کند. آکویناس در سرتاسر آثار و نوشته‌هایش این اصل را که نظام فلسفی ارسطو حقیقت دارد می‌پذیرد، منتها با این قید که اصل مزبور «کل حقیقت» نیست. فلسفهٔ ارسطو (به عقیدهٔ آکویناس) متضمن حقیقت است ولی این حقیقت تا آنجا کشف شده است که نیروی عقلانی بشر به‌تنهایی و بی‌آنکه از نیروی قویتر ایمان کمک بگیرد قادر به کشف آن بوده است. بنابراین، اندیشه‌های مسیحیت (بدان‌سان که در انجیل فاش شده) چیزهایی را که سابقاً در پرتو عقل انسانی فاش شده بود نابود نمی‌سازد بلکه فقط آنها را تکمیل می‌کند.

به‌این ترتیب، در هرکدام از شعب و شاخه‌های فلسفه، آکویناس نوعی گل و ساروج (از اندیشه‌های مسیحی) برروی یک‌خشت‌بنای یونانی می‌کشد. مثلا او فلسفهٔ ارسطو را دربارهٔ طبیعت می‌پذیرد و می‌گوید آنچه ارسطو در این‌باره‌گفته خطا نیست ولی ناقص است، چونکه حکیم یونانی متوجه این مطلب که جهان طبیعت «کل‌جهان» و شامل بر همه «کون ومکان» نیست نشده و در نتیجه تشخیص نداده است که جهانی دیگر (یعنی عالم رحمت) برفراز جهان طبیعت قرار

۱۶. بنگرید به قسمتهای تالی این کتاب.

دارد.[۱۷] در زمینهٔ اخلاقیات نیز نظر آکویناس عیناً همین است. وی اندیشهٔ ارسطو را به شکل یک بیان حقیقی از روشی که انسان به‌وسیلهٔ آن به‌غایت‌المراد خود— یعنی خوشبختی— تواند رسید قبول دارد ولی نقص اندیشهٔ فیلسوف یونانی را در این می‌بیند که وی نتوانسته است آن حقیقت مسیحی را دایر براینکه انسان قطع‌نظر از سعادت دنیوی، هدفی بزرگتر و فوق‌طبیعی— به‌نام سعادت و رستگاری اخروی— دارد، تشخیص دهد، در حالی که شأن سعادت دنیوی (به‌نظر آکویناس) نازلتر و پایین‌تر از شأن سعادت اخروی است. چنانکه می‌بینیم آکویناس هرگز این مطلب را انکار ندارد که کسب سعادت دنیوی غایت المراد هربشری در عرصهٔ زندگی است اما نکته‌ای که وی به‌این حقیقت انکار ناپذیر می‌افزاید این است که این هدف را باید تابع و مادون هدفی بالاتر شمرد. آکویناس به هیچوجه در این صدد نیست که اخلاقیات ارسطو را نیازمند بازنویسی و تجدید نظر سازد، بلکه تنها اصلاحی که وی در این زمینه لازم می‌شمارد عبارت از جادادن اخلاقیات ارسطو در بطن مجموعه‌ای بزرگتر از اصول اخلاقی (یعنی اخلاقیات مسیحی) است.

همین اصل در افکار سیاسی آکویناس نیز به‌کار و تأثیر خود مشغول است. ارسطو چهار چوب جامعه‌ای را که به‌قصد تأمین شرایط زندگی خوب برای انسانها طرح شده است مشخص می‌سازد. اما او فقط به‌زندگی انسانی درفراخنای زمین می‌اندیشد در حالی که آکویناس چیزی بالاتر از این می‌بیند: از نظر آکویناس خوب زندگی کردن و تأمین وسایل این زندگی برای کسانی که پا به عرصهٔ حیات می‌گذارند، به‌حقیقت هدفی است که اجتماع باید آن را تأمین کند و نظریهٔ ارسطو دربارهٔ وسایلی که برای تأمین این هدف لازم است، نظریه‌ای‌است صحیح. اما خیر و سعادت ابدی انسان (که عرصهٔ تحقق آن دنیایی دیگر است) هدفی است به مراتب عالیتر و بنابراین یک سازمان اجتماعی دیگر (یعنی کلیسا و مذهب) لازم است تا شرایطی را که برای نیل به‌هدف اخیر لازم است تأمین کند. روی این اصل، آکویناس‌نظر ارسطو را دربارهٔ جامعه می‌پذیرد ولی عقیده دارد که مفهوم آن به همان سان که هست، یعنی به‌مفهوم یک جامعهٔ دنیوی، باید درک شود. اما آن جامعهٔ کامل انسانی که مورد نظر آکویناس است از ترکیب یک سازمان دنیوی با یک سازمان روحانی (که‌اولی تابع و فرمانبر دومی

۱۷. یکی از فقهای این دوره حرفی به‌این مضمون در تأییدنظر آکویناس دارد: «وجود عالم رحمت جهان طبیعت را از بین نمی‌برد بلکه آن را تکمیل می‌کند.»

است) به‌وجود می‌آید.

در عهده دار شدن این وظیفه، یعنی در آشتی دادن افکار یونانی با ایمان مسیحیت، غرض آکویناس هرگز این نبود که به کاری دشوار و پرخطر که تنها مورد علاقه خودش باشد دست بزند. او در زمینهٔ نظری همان کاری را به‌عهده گرفته بود که تمدن قرون وسطی بعدها در عرصه عمل انجام داد. این تمدن از اتحاد مسیحیت با فرهنگ باستانی یونان و روم به‌وجود آمد.[۱۸] مذهب مسیح، در آن قرنهای نخستینش، نسبت به «دنیا» (که‌مفهومش در آن زمان البته دنیای قدیم بت‌پرستان بود) رویه‌ای خصومت‌آمیز داشت و پرستش خدایان اعصار کهن را به‌عنوان بت‌پرستی، و مطالعهٔ بیغرضانه طبیعت‌را به‌صورت امری بیمصرف‌تخطئه می‌کرد. در قبال این وضع، امپراتوری روم قدیم که حافظ و پشتیبان مدنیت باستانی بود برای مدتی ناچار شد که به‌شکل نیرویی اجنبی — و حتی گاهی متخاصم — در مقابل مذهب قرارگیرد. اما موقعی که خود امپراتوران رومی به مذهب مسیح گرویدند وضع بکلی دگرگون شد و آن حفره‌ای که میان جامعهٔ دنیوی (سیاسی) و جامعهٔ مذهبی بوجود آمده بود در نتیجه این عمل پرگشت. سپس تحولی مهمتر که نتیجه سقوط امپراتوری روم قدیم بود صورت‌گرفت. تا آن زمان اولیای قدرت دنیوی می‌توانستند ادعا کنند که نمایندهٔ فرهنگ و تمدن باستان هستند و از این تمدن در مقابل گروهی وحشی بی‌فرهنگ (کشیشان و پیروان مذهب مسیح) دفاع می‌کنند. اما پادشاهان شمال اروپا که بعدها رکن اساسی مسیحیت و پاسدار عمدهٔ این مذهب در اروپا گردیدند هم مسیحی بودند و هم عامی و بی‌فرهنگ. به‌این ترتیب، نقش دفاع از تمدن باستانی به‌گردن مسیحیت افتاد و اولیای این مذهب نه‌تنها پاسدار ایمان مسیحی بلکه قیم سنتهای تمدن باستانی نیزگردیدند. تارک‌خانه‌های مسیحی آثار ادبی یونان باستان را استنساخ و از آنها نگهداری کردند. الهی‌دانان مسیحی تعلیمات فلسفهٔ یونانی را وارد اندیشه‌های مسیحیت کردند. حقوقدانان مسیحی اصول قوانین رومی را زنده نگاهداشتند و حتی (چنانکه محققان اعصار بعدی ادعا کردند) خدایان جهان بت‌پرستی، به‌طرزی ماهرانه و نامحسوس، وارد آیینهای پرستشی در کیش نو-

۱۸. و تمام تمدن تالی اروپا شاخه‌ای از همین اتحاد است. دیدن این حقیقت دشوارتر است (زیرا به‌بحثی جداگانه احتیاج دارد) ولی به‌هر تقدیر مهم‌است.

ظهور شدند و خود را در سیرت و صورت اولیاء مسیحی[۱۹] معبود پیروان این مذهب ساختند. پس چنانکه می‌بینیم در همان حال که «دنیا» و «عمال دنیوی آن» مسیحیت را به‌عنوان مذهب خود پذیرفته بودند، مذهب نیز به‌نوبهٔ خود، در نتیجهٔ جذب تمدن باستان، متمدن و با فرهنگ شده بود و در نتیجه نه‌تنها روزبه‌روز از تعصب سابقش در این باره — که‌داشتن یک زندگی خوب و دلپذیر در این دنیا (به‌مفهوم یونانی آن) با رسیدن به‌هدفی بزرگتر (یعنی رستگاری ابدی) درآن دنیا سازگار نیست — کاسته می‌شد، بلکه همین زندگی خوب را وسیله‌ای برای نیل به‌آن هدف تلقی می‌کرد. سخن کوتاه: مسیحیت در نتیجهٔ تمتع از میراث فرهنگی باستان واجد شرایطی گردید که توانست آموزش ملتهای اروپایی را برای تحصیل هر کدام از این دو هدف (خیردنیا و خیر آخرت) به‌عهده گیرد.

مذهب در نظر آکویناس تاجی است که برفرق سازمان اجتماعی قرار گرفته. نه تنها رقیب تشکیلات دنیوی نیست بلکه مکمل آن بشمار می‌رود. اهمیت عمل آکویناس در همین است که فلسفهٔ ارسطو را قبول کرد زیرا دولت در نظر ارسطو مظهر خیر است و لزومی ندارد که منبع شر یا موجد فساد باشد. وظیفه‌ای که اسلاف مسیحی آکویناس برای دولت قائل بودند عبارت از حفظ نظم و آرامش بود که بی وجود آن مذهب هرگز نمی‌توانست از عهده انجام وظیفه اختصاصی‌اش که نجات دادن روح انسانهاست، برآید. ولی آکویناس در راه آنان گام ننهاد و خط مشی فلسفی ارسطو را با قائل شدن یک وظیفه آموزشی برای دولت تعقیب کرد. در فلسفهٔ آکویناس نوعی انضباط اصولی هست که تسلیم شدن به آن نه تنها مردمان را از ارتکاب خطا و زیان زدن به دیگران باز می‌دارد، بلکه از جنبهٔ اخلاقی نیز آنها را به‌موجوداتی بهتر مبدل می‌سازد. وجود این انضباط قسمتی ازکار مذهب را برایش انجام می‌دهد و بار مسئولیت اولیای آن را که سابقاً مسؤل انجام کلیه وظایف مذهبی بودند سبکتر می‌سازد.

این تغییر رویه نسبت به‌دولت، در نکته‌ای کوچک ولی پر معنی که در زیر نقل می‌شود (و آکویناس درضمن آن‌ازسنت پیشینیان خود عدول می‌کند) مجسم است. تقریباً همه پیشینیان وی بر این عقیده بودند که آئین فرمانبری سیاسی (به مفهوم اطاعت اتباع از اوامر فرمانروایان) و آیین مالکیت و آیین بندگی‌هرسه بر خلاف طبیعتند و هیچکدام میان انسانها به‌وجود نمی‌آمدند اگر جد آدمیان (آدم ابوالبشر) آن خطای بزرگ را که سرپیچی از نهی خداوندگار باشد، مرتکب نشده

19. Christian Saints

بود. تمام این آیینهای غیر عادلانه که ازآن تاریخ تاکنون بخشی از سرنوشت انسانهاگردیده است، نتیجه و کیفر همان‌گناه واحد است که آدم ابوالبشر در بدو آفرینش مرتکب شد و خود را از بهشت مطرود ساخت.اما از نظر آکویناس، آن دو موضوع اول (یعنی تسلط فرمانروایان بر اتباع و آیین مالکیت) هر دو طبیعی هستند در حالی که آیین بندگی چنین نیست. به‌عبارت دیگر حتی به‌فرض اینکه آدم ابوالبشر مرتکب هیچ‌نوع خطایی نشده بود بازآن دو آیین نخستین (ولی نه آیین سومین) میان انسانها به‌وجود می‌آمد.

دولت پدیده‌ای است طبیعی

در عباراتی که از این به‌بعد نقل می‌شود آکویناس اعتقاد و همبستگی خود را با آن اصل مرکزی که حاکم بر فلسفه سیاسی ارسطوست تأکید می‌کند. مفهوم این اصل، چنانکه دیدیم، این بود که وجود دولت (وگسترش سایهٔ آن بر سر انسان) طبیعی است و آن قیودی که جامعه سیاسی به‌حکم ضرورت بر اعضای خود تحمیل می‌کند، نه تنها مانع از رشد و ترقی انفرادی آنها نیست، بلکه خود وسیله‌ای است برای احراز همان رشد.

مسئلهٔ نود و ششم

مادهٔ چهارم[۲۰]: آیا در آن وضع بیگناهی بشر (پیش از سقوط آدم) انسان بر انسانی دیگر تسلط داشت یا نه.[۲۱]

دربارهٔ مادهٔ‌چهارم دلایل زیر وجود دارند:

۲۰. شیوه‌ای که آکویناس برای استدلال و اثبات مطلب در کتاب الهیات عالی *(Summa Theologica)* بکار می‌برد بدین قرار است:
الف. مسئله‌ای که قرار است درهر‌کدام از فصول‌کتاب موردبحث قرارگیرد در عنوان همان فصل ذکر می‌شود.
ب. به‌نفع نتیجه‌ای (که‌آکویناس مصمم است خلاف‌آن را اخذکند) دلایلی اقامه می‌شوند. شیوهٔ بیان‌آکویناس در این مورد چنین است: دربارهٔ مادهٔ فلان.... دلایل زیر وجود دارند: ۱..... ۲..... ۳..... و قس‌علیهذا.
ج. در پایان این دلایل،آکویناس‌گاهی به نقل قولی از انجیل یا سایر منابع ←

۱. چنین به‌نظر می‌رسد که انسان در آن وضع معصومیت (پیش از سقوط آدم) تسلطی برهمنوعانش نداشته است زیرا آگوستین به‌ما می‌گوید که: «خداوند چنین اراده کرده بود که انسان، این آفریدهٔ ذیعقل و ذیشعور که خلقتش نمونه‌ای از خلقت خالقش بود، فقط بر موجودات عاری از عقل (یعنی برجانوران) مسلط باشد و نه بر همنوعان خود.»[۲۲]

۲. از آن گذشته، کیفری که به‌قصد مجازات خاطیان تعیین شده بود دلیل نداشت که در دوران معصومیت بشر نیز وجود داشته باشد، در حالی که ما می‌دانیم که این کیفر جاودانی — یعنی محکوم شدن انسان به‌قبول تسلط انسانی دیگر — برای مجازات آن دو بنده‌ای که نهی الهی راگوش نکردند وضع شد. چنانکه متن آیه انجیل به‌ما می‌گوید هاتفی از غیب به‌حوا خطاب کرد و چنین گفت: «از این لحظه به‌بعد شوهرت برتو حکومت و سروری خواهد کرد.»[۲۳] پس چنانکه

→

معتبر می‌پردازد که معناً با ادلهٔ مخالفان سازگار نیست و آنها را سست می‌کند. نقل این‌گونه اقوال و آیات معمولاً با این جمله شروع می‌شود: «اما از آن طرف....»

د. به‌دنبال این قسمت، خلاصه‌ای از نتیجه‌ای که خود آکویناس خواهد گرفت ذکر می‌شود. این خلاصه‌ها را خود آکویناس ننوشته بلکه گردآورندگان بعدی آثار او ضمیمه کرده‌اند. وارد کردن آنها به‌متن استدلال، دراین نقطه بخصوص، فصاحت منطقی مطلب را ضایع می‌سازد زیرا وضع تحریر را طوری انتخاب کرده‌اند که نتیجه مقدم بر اثبات مطلب ذکر می‌شود. ولی این خلاصه‌ها چنان روشن و دقیق هستند که من ظرافت هنر نگارش را که از خواص نوشته‌های آکویناس است فدای راحتی بیان کرده‌و این‌گونه تصرفات دیگران را به‌همان سان که در کتاب ذکر شده‌اند نقل کرده‌ام.

ه. به‌دنبال این‌قسمت، متن عمدهٔ فصل شروع می‌شود که درآن آکویناس به‌نفع نتیجه‌ای که خود اخذآن را در نظر دارد استدلال می‌کند. این قسمت از نوشته او به‌طور لایتغیر با جمله: «من پاسخ می‌دهم که...» آغاز می‌گردد. بالاخره،

و. دلایلی که مورد قبول آکویناس نیستند (ولی همگی در مقدمه استدلال ذکر شده‌اند) یک به یک ابطال می‌گردند.

۲۱. الهیات عالی، جلد اول، مسئلهٔ ۹۶، فصل ۴.

۲۲. شهر خدا، فصل نوزدهم، بندپانزدهم.

۲۳. سورهٔ آفرینش، فصل سوم، آیه شانزدهم.

می‌بینیم در عرض دوران بیگناهی بشر هیچ انسانی بر انسان دیگر تسلط و فرمانروایی نداشته است.

۳. از همه اینهاگذشته، محکوم قدرت کسی بودن با اصل آزادی منافات دارد و چون آزادی یکی از بهترین مظاهر خیر و سعادت انسانی است، عقل سلیم قبول ندارد که در دوران معصومیت بشر خیری چنین والا از او دریغ شده باشد، زیرا خود آگوستین به‌ماسی گوید که: «در آن روزگاران (عهدفراغت و بیگناهی‌بشر) جای هیچ مطلوبی که یک اراده خوب می‌توانست طالب آن باشد، خالی نبود.»[۲۴] بنابر این در آن وضع منزه و طبیعی هیچ انسانی نمی‌توانسته است حاکم بر همنوعان خود باشد.

اما از آن طرف، وضع انسانها در عهد بیگناهی بشر برتر از آن فرشتگان نبود در حالی که خود ما می‌دانیم که میان فرشتگان بعضیها نسبت به‌دیگران تسلط دارند و به‌همین دلیل است که یکی از فرامین انجیل به «فرمان قدرتها» معروف شده است. از این رو می‌توان گفت که موضوع تسلط انسان بر انسانهای دیگر مخالف با شأن وحیثیت دوران معصومیت نیست.

[**نتیجه:** باید قبول کرد که بندگی و رقیت بشر کیفر ارتکاب معصیت بوده است و گرنه در آن وضع معصومیت پیش از سقوط، هیچ انسانی نمی‌توانسته است تسلطی را که خدایگان امروز بربنده‌اش دارد داشته باشد. اما در مقابل، هر آن کسی که از حیث عدل و معرفت (داد و دانش) بر دیگر همنوعان خود برتری داشته باشد، به‌نام خیر و مصلحت آنان ممکن است بر همه‌شان حکومت و سروری نماید.]

من پاسخ می‌دهم که برای کلمهٔ تسلط یا سروری دو مفهوم مختلف وجود دارد: یکی از این دو مفهوم نقطه مقابل لغت‌بندگی است که در آن انسانی را که حاکم مطلق بردیگری است خدایگان و آن دیگری را که محکوم مطلق اوامر اوست بنده می‌نامند. اما مفهوم

۲۴. شهر خدا، فصل یازدهم، بند ۱۰.

دیگر این لغت به‌طور کلی نشان دهندهٔ انحاء مختلف رابطه زیردستی و زبردستی است. به‌مفهوم اخیر، هر آن کسی که شغلش حکومت کردن بر آزاد مردان یا ارشاد آنها باشد، می‌تواند خدایگان آنها نامیده شود. پس در دورهٔ معصومیت بشر هیچ انسانی، به‌مفهوم اول این کلمه، نمی‌توانسته است بر انسانی دیگر مسلط یا خدایگان او باشد. اما به مفهوم دوم می‌توانسته است. زیرا که فرق میان بنده و آزاده در همین است که آزاد مرد برای خودش غایتی است در حالی که بنده وسیله‌ای است برای تحقق بخشیدن به هدف و غایت منظور دیگری. بنابراین هر آن گاه که انسانی انسان دیگر را وسیله برای تأمین مقاصد خود قرار دهد می‌گوییم که وی بنده سالار و دیگری بندهٔ اوست. و از آنجا که هر انسانی در درجه اول به‌خیر و مصلحت خود می‌اندیشد ونفرت دارد از اینکه چیزی را که می‌بایست مال خودش باشد نصیب دیگری سازد، این نوع تسلط انسان بر انسان فقط به‌صورت کیفری برای آنان که تحت تسلطند، می‌تواند وجود داشته باشد. اما چون در دوران بیگناهی بشر، هنوز کسی مرتکب گناه نشده بود تا به کیفر آن دچار گردد، پس در وضع طبیعی آفرینش هیچ انسانی نمی‌توانسته است محکوم قدرت دیگری یا تحت تسلط انسانی دیگر باشد.

اما رابطه تسلط انسان برانسان ممکن است به‌نحوی دیگر وجود داشته باشد و آن موقعی است که انسانی زمام هدایت انسان دیگر را که آزاد به دنیا آمده است به دست بگیرد و او را در راهی که متضمن خیر و مصلحت خودش، یا خیر و مصلحت همگان، است هدایت کند. این نوع تسلط به دو دلیل می‌توانسته است در عهد معصومیت بشر وجود داشته باشد:

۱. انسان به طبع جانوری سیاسی است. بنابراین موجودات انسانی در آن عهد معصومیت بشر نیز قاعدتاً باید در جوار هم زندگی کرده باشند. ولی یک زندگی اجتماعی که در آن عدهٔ زیادی شرکت دارند جز بدین وسیله که شخصی واحد (که خیر و مصلحت همگان را در نظر دارد) در رأس آنان قرارگیرد، عملا امکان پذیر نیست. زیرا هر «عدهٔ کثیر» اگر به‌حال خود واگذار شوند دنبال هدفها و مقاصد مختلف خواهند رفت، در حالی که هدف واحد احتیاج به کارگزاری

واحد دارد. از اینجاست که فیلسوف[۲۵] می‌گوید هر آن‌گاه که جزئیات زیاد رویهم برای هدفی واحد تنظیم می‌شوند، همیشه خواهیم دید که آن نیروی ارشادکننده که زمام تنظیم کارها را به‌دست دارد، در مرکزی واحد متمرکز است.

۲. اگر انسانی پیدا شود که از حیث عدل و دانش بردیگران برتری داشته باشد، حقیقتاً دور از انصاف خواهد بود که او نتواند بر دیگران (بنام خیر و مصلحت خودشان) اعمال قدرت کند. در این‌مورد آیه‌ای هست که می‌گوید: «مخلوقات خدا همچنانکه از نعمتها وسواهب الهی برخوردار می‌شوند دیگران را نیز بایددر آن نعمتهاسهیم سازند.»[۲۶] نیز از اینجاست که آگوستین به‌ما می‌گوید: «مردان عـادل جهان بار سلطنت و جهانداری را نه از این جهت که عاشق تسلط بر دیگران باشند، بلکه از این لحاظ که آن را نوعی وظیفه برای تأمین سعادت دیگران حس می‌کنند، به دوش می‌گیرند.»[۲۷] و در جایی دیگر می‌گوید: «این وضعی است که نظام طبیعت آن را تجویزکرده است و خداوند نیز، موقعی که انسان را می‌آفرید، عین همین وضع را اراده کرد.»[۲۸]

از مجموع این مطالب جواب تمام ایرادهایی که در این‌باره (تسلط بشر بر بشر) گرفته شده است آشکار می‌گردد زیرا همه‌شان ناشی ازمفهوم اول این کلمه هستند.

برای نشان دادن اندیشهٔ ارسطویی آکویناس بیش از این مطلبی نقل نخواهم کرد. باید توجه داشت که آکویناس نه‌تنها کورکورانه دنبال افکار ارسطو نمی‌رود بلکه اندیشه وی را در بعضی نکات (یعنی در آن قسمتی که مربوط به آیین بندگی است) تعدیل هم می‌کند. ولی رویهمرفته فلسفه ارسطو را به عنوان یک حقیقت قبول دارد. به عقیدهٔ آکویناس این فلسفه رویهمرفته درست است ولی ناقص است زیرا برای کامل شدن به‌منابع دیگر حقیقت(نظیر وحی،

۲۵. مقصودش ارسطوست.
۲۶. سورهٔ پطروس، فصل چهارم، آیهٔ دهم.
۲۷. شهر خدا، فصل نوزدهم، بندچهاردهم.
۲۸. همین کتاب، همین‌فصل، بندپانزدهم.

احکام یزدانی، و کتاب آسمانی) احتیاج داشته است که هیچکدام در دسترس ارسطو نبوده‌اند. از این قرار، وظیفه‌اصلی آکویناس گنجاندن اندیشه ارسطو در زیر بنای یک ساختمان فکری بزرگتر است و خود چنین فکر می کند که این کار، بی‌آنکه نیازی به‌جرح و تعدیل اساسی در اندیشه ارسطو باشد، امکان پذیر است.

قانون ازلی

نظریه کلی آکویناس دربارهٔ قانون همان چهارچوب اندیشه مسیحی است که وی می‌خواهد اندیشه ارسطویی دولت را در داخلش بگنجاند. به‌موجب این نظریه، سلسله مراتبی از قوانین (که قانون دولت یکی از آنهاست ولی در شأن و رتبه از قانون الهی پائین‌تر است) بر کون و مکان حکومت می کنند.

مسئلهٔ نود ویکم[۲۹] درباب انواع مختلف قانون (که به شش ماده تقسیم می‌شود)

مادهٔ اول: تحقیق دربارهٔ وجود یا عدم وجود قانون ازلی

دربارهٔ مادهٔ اول دلایل زیر وجوددارند:

۱. به‌نظر می‌رسد که قانون ازلی اصلا وجود ندارد. چونکه هرقانونی به‌این منظور وضع می‌گردد که بر موضوعاتی اطلاق شود. ولی موضوعاتی که موجب وضع قانون باشند از ازل وجود نداشته‌اند و تنها موجود ازلی ذات بیچون کردگار بوده است. پس هیچ قانونی، ازلی نیست.

۲. بعلاوه، از خواص فطری قانون یکی این است که باید اعلام‌گردد. اما زمینه برای چنین اعلامی از روز ازل وجود نداشته است زیرا مردمانی که‌می‌بایست آن اعلام را بشنوند از روز ازل موجود نبوده‌اند. پس هیچ قانونی نمی‌تواند ازلی باشد.

۳. از آن‌گذشته، هر قانونی مشعر بر نظامی است که به‌سوی هدفی متوجه است. ولی هیچ وسیله‌ای که به‌قصد تحصیل‌هدفی ایجاد

۲۹. الهیات عالی، مسئلهٔ نودویکم.

شده باشد ازلی نیست زیرا که نفس خدا به‌تنهایی هدف‌غایی است. پس هیچ قانونی ازلی نیست.

اما از طرف دیگر، آگوستین به‌ما می‌گوید که هر موجود متفکری مکلف است (و باید) قانونی را که والاخرذ (عقل کل) نامیده می‌شود، به‌عنوان یک قانون ازلی و دگرگون نشدنی بپذیرد.

[نتیجه: قانونی به نام قانون ازلی وجود دارد که عبارت است از عقل موجود در ذهن خدا. این قانون بر کون و مکان حاکم است.]

من پاسخ می‌دهم که: همچنانکه قبلا نیزگفته‌ایم قانون چیزی نیست جز یک دستورحاکمانه[30] برای اطلاق حکمت عملی که از جانب حکمرانی که امرش در سرتاسر جامعه مجری‌است، صادرمی‌شود. حال اگر (چنانکه ماعقیده داریم)جهان طبق مشیت الهی اداره می‌شود، در آن صورت واضح است که عقل الهی (عقل کل) بر سرتاسر کون و مکان حاکم است. و بنابراین عقلی که بر تمام اجسام و اجرام ومخلوقات فرمانروایی می کند و جایگاهش فکرکل اندیش یزدان است بنفسه دارای سرشت و ماهیت قانون است. اما از آنجا که عقل الهی هیچ اندیشه‌ای را در محدودهٔ زمان تشکیل نمی‌دهد بلکه فکرش، به‌هر نحوی که تجلی کند، ازلی است (همچنانکه در امثال سلیمان نبی آیه‌ای به‌همین مضمون هست) پس به‌این نتیجه می‌رسیم که چنین قانونی که از فکر الهی منشعب شده است، ازلی است.

بنابراین پاسخ من به‌دلیل اول این است که آن چیزهایی که بنفسه موجود نیستند، همگی در فکر خدا وجود دارند، به‌این‌معنی که خداوند از روز ازل به همه آنها عالم و واقف بوده و همه‌شان را پیشاپیش مقدرکرده است. و خودکلام الهی (سوره رومیان، فصل چهارم، آیه هفدهم) دال برصحت این ادعاست: «او (خداوند) از چیزهایی که نیستند چنان صحبت می کند که گویی هستند وبوده‌اند.» پس به‌این طریق ادراک ازلی خدا، خود در حکم قانون ازل است به این معنی که این قانون از سوی وی برای تمشیت دادن به اموری مقرر

30. Dictate

گردیده که وضعشان پیشاپیش در پهنه فکرش مجسم و عیان بوده است.

پاسخ دلیل دوم این است که: اعلام هر مطلبی به دو راه ممکن است: به‌زبان یا به‌قلم. و قانون ازلی خدا به‌هرکدام از این دو طریق اعلام شده است. از راه زبان به موجب کلام الهی (وحی) و از راه قلم به‌موجب مطالبی که در کتاب زندگی (انجیل) نوشته شده‌است. اما اگر بخواهیم موجوداتی را که از ازل (به حکم تقدیر) برای شنیدن یا خواندن این احکام تعیین شده بوده‌اند در حساب بیاوریم، اعلام شدن قانون ازل به‌این گونه موجودات جنبه ازلی نمی‌تواند داشته‌باشد چونکه همه آنها بعداً (یعنی در محدوده زمان) پا به‌عرصه هستی گذاشته‌اند.

پاسخ دلیل سوم این است که قانون حاکی از نظامی است که به‌سوی هدفی (درمفهوم مثبت این کلمه) متوجه است، به‌این معنی که قانون افعال و اعمال این جهان را با توجه به‌هدفی معین تنظیم می‌کند اما نه در مفهوم منفی این هدف— یعنی منظور این نیست که نفس قانون هدف‌باشد (مگر به‌حسب تصادف در موردحکمرانی که هدفش بیرون از دائره وجودش قرار دارد که در چنین موردی کلیه قوانینی که او وضع می‌کند برای نیل به‌همین هدف— هدفی که بیرون از وجود حکمران است— تنظیم می‌یابد)، اما هدف حکومت یزدانی خود یزدان است و قانون هم در این مورد چیزی جز نفس یزدان نیست و لذا قانون ازل هیچ هدفی جز ذات خدا ندارد.

قانونی طبیعی

مادهٔ دوم: در اینکه آیا قانونی به نام قانون طبیعی در عالم وجود ماهست یا نه

دربارهٔ مادهٔ دوم دلایل زیر وجود دارند:

۱. چنین به‌نظر می‌رسد که برای بشر قانونی‌طبیعی وجودندارد، زیرا همان قانون ازلی برای اداره امور انسان کافی است، و کلام آگوستین نیز این نظر را تأیید می‌کند. او می‌گوید: «قانون ازلی

قانونی است که هرچیزی را به کاملترین وضعی تنظیم می کند.» اما طبیعت همچنانکه مواظب است چیزی از حد ضرور کم نداشته باشد، داشتن چیزهایی خارج از این حد را هم اسراف می‌شمارد. و چون وجود قانون طبیعی، با بودن قانون ازلی، اسراف است، پس قانون طبیعی وجود ندارد.

۲. از آن‌گذشته، وظیفه قانون این است که اعمال بشر را به سوی هدفی تنظیم کند و قبلا نیز به‌این موضوع اشاره کرده‌ایم، اما اعمال بشری به‌خواست و اراده طبیعت تنظیم نشده‌اند تا قانونی که مظهر این اراده است (یعنی قانون طبیعی) وجود داشته باشد. کارهای انسانی به‌اعمال موجودات بی‌تمیز (عاری از عقل) شباهت ندارد که تنها محرکشان برای رسیدن به‌هدف، شهوت واشتهای طبیعی است. انسان، به‌عکس حیوان، در راه رسیدن به‌هدف به کمک عقل و ارادهٔ خود کار می کند و بنابراین هیچ قانونی که نسبت به‌انسان طبیعی‌باشد، وجود ندارد.

۳. از آن‌گذشته، هر چه انسان آزادتر باشد به‌همان نسبت کمتر مشمول امر و نهی قانون است. اما انسان به‌دلیل اینکه آزادی انتخاب دارد از تمام حیوانات دیگر آزادتر است و با همه آنها، به‌علت همین امتیاز، فرق دارد. و از آنجا که حیوانات تابع قانون طبیعت نیستند، انسان هم نمی‌تواند از چنین قانونی پیروی کند.

اما از طرف دیگر در سورهٔ رومیان (فصل‌دوم) آیه‌ای به‌این مضمون هست: «امتهایی که شریعت ندارند به‌مقتضای طبیعت‌خویش اعمالی را انجام می‌دهند که در زمرهٔ احکام‌شریعت است.» تفسیر این آیه به‌ما می‌گوید که اگر بت‌پرستان قانون نبشته ندارند به‌جای آن قانونی طبیعی در اختیارشان هست که کمکشان می کند تا بد را از نیک تمیز دهند و در دادن این تمیز از نیرویی که به قلبشان الهام شده است کمک می‌گیرند.

[**نتیجه:** برای انسان نوعی‌قانون طبیعی وجوددارد که عبارت از مشارکت او در قانون ازلی است و با اخذ الهام از این قانون ازلی است که او میان نیک و بد فرق می‌گذارد.]

من پاسخ می‌دهم که قانون عبارت از معیار و ملاک سنجش است و این معیار، چنانکه قبلاً گفته شد، به‌دو طریق می‌تواند موجود باشد. می‌تواند در وجود کسی که‌فرمانرواست و ملاک‌سنجش را به کار می‌برد موجود باشد، نیز می‌تواند در وجود کسی که فرمانبر است و ملاک‌سنجش دربارهٔ او بکار برده می‌شود موجود باشد. زیرا وقتی می‌گوییم که چیزی درکاربرد قاعده و معیاری دخیل است که چیز مورد نظر، [برای سنجش و ارزیابی] خود مشمول آن قاعده و معیار قرارگیرد. به‌این دلیل، از آنجاکه تمام چیزهایی که تحت حکومت یزدان‌هستند[۳۱] از معیارها و قوانین ازلی تبعیت‌دارند (که صحت این موضوع از مطالبی که در ماده پیشین‌گفته شد آشکار است) بنابراین بدیهی است که تمام چیزها به‌نحوی در قانون ازلی مشارکت دارند و این مشارکت تا حدی است که آن قانون ازل، در هرکدام از آنها تمایلی به‌سوی اعمال و هدفهای مناسبشان ایجاد کند. اما موجودات ذیعقل به‌شیوه‌ای برتر از راه و رسم‌تمام مخلوقات دیگر، مطیع امر و ارشاد الهی هستند زیرا از آنجاکه ذیعقلند، می‌توانند خود و دیگران را هدایت کنند و به این ترتیب در فعالیت ارشادکننده الهی سهیم گردند. پس مخلوق ذیعقل در عقل ازلی خدا سهیم است و آن‌تمایلی که نسبت به‌اعمال و هدفهای مناسب دارد ناشی از همین امتیاز (سهیم بودن در عقل ازلی است).و شیوهٔ مشارکتش در قانون ازلی (که‌مختص به‌آفریده ذیعقل است) قانون طبیعی نامیده می‌شود. و از اینجاست که در مزامیر داود می‌خوانیم: (مزمور چهارم، آیه پنجم): «ای بنده، فدیه‌های خود را محض ثواب تقدیم دار.» و سپس مثل اینکه کسی ازگوینده توضیح خواسته است که منظورش از این فدیه‌های صواب چیست، دنباله آیه مذکور جواب می‌دهد: «ممکن است خیلی‌ها بپرسند چه کسی چیزهای خوب را به‌ما نشان خواهد داد؟» آنگاه پاسخ سؤال اخیر را چنین می‌دهد: «ای خداوند، نورچهره تو بر ما ساطع است.» و معنی کلام داود این است که فروغ عقل‌طبیعی

۳۱. کلمهٔ لاتینی که آکویناس در این مورد بکاربرده Provindentia است که معنی مشیت و تقدیر ازلی را می‌دهد.

که ما نیک و بد را به کمک آن از هم تمیز می‌دهیم (که خود این تمیز از خواص قانون طبیعی است) به‌حقیقت چیزی جز تأثیر نور یزدانی در ما نیست. از این رو واضح است که قانون طبیعی چیزی جز مشارکت مخلوق ذیعقل در قانون ازلی نیست.

بنابراین پاسخ دلیل اول این است که اگر قانون طبیعی چیزی به حقیقت غیر از قانون ازلی می‌بود، استدلالی هم که در این مورد شده است صحیح و معتبر می‌بود. اما قانون طبیعی، چنانکه هم اکنون نشان دادیم، چیزی جز مشارکت موجود ذیعقل در قانون ازلی نیست.

پاسخ دلیل دوم این است که هر قسم کار کردن عقل و اراده (چنانکه قبلا گفته شد) ناشی از طبیعت ماست. زیرا تمام استدلالها از یک رشته اصول بدوی مشتق شده‌است که طبیعت انسان با آنها آشناست و امیال انسانی برای تحصیل چیزهایی که وسیلهٔ رسیدن به هدفها هستند همگی از یک تمایل طبیعی برای رسیدن به هدف غائی مشتق می‌گردند و در نتیجه، ارشاد غائی اعمال ما به‌سوی هر نوع هدفی نیز باید، به‌نحوی مشابه، تحت تأثیر قانون طبیعی قرارگیرد.

پاسخ دلیل سوم این است که حیوانات بی‌تمیز (عاری ازعقل) نیز، به‌سان موجودات ذیعقل، منتها به‌سبک وشیوهٔ مخصوص خود، در عقل ازلی مشارکت دارند. اما چون موجود ذیعقل به کمک نیروی عقل و استدلال خود در قانون مشارکت دارد، سهم وی در قانون ازلی، (به‌مفهوم صحیح و متناسب این کلمه) قانون نامیده می‌شود. زیرا که قانون، چنانکه قبلا اشاره کردیم، تعلق به‌عقل دارد و آفریدهٔ بی‌تمیز، از آنجا که نمی‌تواند به کمک عقل‌در ایجاد قانون مشارکت داشته باشد، سهمش در قانون ازل، اگر هم قانون نامیده شود، نوعی تشبیه مجازی است.

قانون بشری (انسانی)

مادهٔ سوم: در اینکه آیا قانون انسانی وجود دارد یا نه

دربارهٔ فصل سوم دلایل زیر وجود دارند:

۱. به‌نظر می‌رسد که قانون انسانی وجود نداشته باشد زیرا که قانون طبیعی (چنانکه در فصل پیش‌گفتیم) پاره‌ای از قانون ازلی است. اما به‌گفتهٔ آگوستیِن (که‌قبلا نیز به‌آن اشاره شد) قانون ازلی تمام کارهای جهان را به‌بهترین وجه اداره می‌کند و چون موضوعات مربوط به‌انسان (که جزئی از این کارهاست) در حوزه‌کاربرد قانون طبیعی قرار دارد و این قانون تکلیف همه چیز را به‌بهترین وجه‌تعیین کرده است، پس دیگر نیازی به‌وجود قانون انسانی نیست.

۲. از آن‌گذشته، در طبیعت قانون این اقتضاهست که معیاری برای تنظیم‌امورجهان (یا کون‌و مکان) باشد ولی عقل انسانی فاقد این خصیصه است (یعنی‌معیاری برای تنظیم‌کارها نیست) و بنابراین نمی‌تواند منبع قانون باشد.[۳۲]

۳. از آن‌گذشته، چنانکه‌گفته‌اند[۳۳]، هر معیاری باید به‌حداعلا صحیح و قابل اطمینان باشد ولی دستورهای عقل انسانی نسبت به‌چیز-هایی که باید انجام بگیرد یا نگیرد، فاقد این خصیصه است یعنی‌احتمال دارد که ناصحیح و غیر قابل اطمینان باشد. همچنانکه کتاب خرد (فصل نهم، آیهٔ چهاردهم) این نظر را تأیید می‌کند: «افکار موجودات فانی سست و ناموثق است و طرحها و تدابیر ما همواره خطاپذیرند.»

اما از طرف دیگر، آگوستین وجود دو قانون را قبول دارد: یکی قانون ازلی و دیگری قانون دنیوی و از قانون دوم به‌عنوان قانون

۳۲ منظور آکویناس این است که عقل انسانی، بسته به اینکه تشخیص با نظام حقیقی خلقت‌وقوانین طبیعت منطبق باشد یا نه، صحیح یا خطاست. ولی‌عکس این قضیه صحیح نیست. درنتیجه، اگر اختلافی میان این دوحاکم (عقل‌انسانی ونظامی خلقت) پیشامدکرد عقل محکوم به اشتباه است. نظام خلقت فقط بـه این دلیل‌که عقل انسانی نتوانسته است آن را تـأییدکند باطل شدنی نیست (من‌باب مثال، اشیاء وزن دار درحال طبیعی رو به زمین سقوط می‌کنند امـا اگر عقل انسانی فرضاً به این نتیجه رسیدکـه عکس این قضیه صحیح است و اشیاء سنگین رو به بالا باید پروازکنند، تشخیص عقل غلط است). ضمناًمتوجه باشیدکه در این فصل هرآنجا که عبارت «چنانکه‌گفته‌اند» یا «چنانکه گفته شده است» به‌کار می‌رود منظور آکویناس قول ارسطوست که به آن استنـاد می‌کند.

۳۳. یعنی ارسطو گفته.

انسانی یاد می‌کند.

[**نتیجه:** گذشته از قانونهای ازلی‌وطبیعی،قانون دیگری وجود دارد که فکر بشر آن را برای تنظیم جزئیات و دقایق احکامی که در قانون طبیعی هست به‌وجود آورده است.]

من پاسخ می‌دهم که: چنانکه در مسئلهٔ قبلی اشاره شد قانون عبارت از حکمی است که عقل عملی آن را صادر می‌کند. حال همین شیوه که در عقل نظری هست در عقل عملی نیز وجود دارد به‌این معنی که هر دو از یک رشته اصول بدوی ناشی و به یک عده نتایج ختم می‌گردند. به‌این ترتیب، استدلال نظری از اصولی غیر قابل تشریح که به‌طبیعت شناخته شده است آغاز و به نتایجی که اصطلاحاً علوم نظری نامیده می‌شود ختم می‌گردد. ولی شناسایی این علوم چیزی نیست که از روز ازل در طبیعت ما به‌ودیعه گذاشته شده باشد بلکه نتیجهٔ کار، استدلال، و زحمت فکری است. در حوزه عملی نیز قضیه به‌همین‌سان است یعنی عقل‌انسانی از یک سلسله مقدمات صحیح ولی غیر قابل تشریح شروع می‌شود ولی ناچار است که به کشفی دقیقتر(یعنی به‌پیدا کردن یک عده قواعد اختصاصی و قابل تشریح) نایل‌گردد. این قواعد اختصاصی که کاشفش عقل انسانی است قوانین انسانی نامیده می‌شود به‌شرطی که سایر شرایط قضیه که ناشی از طبیعت قانون است در طرح آنها رعایت شده باشد. از این روست که سیسرون (در رسالهٔ سخنوری) می‌گوید که :«طبیعت سرچشمه اصلی قانون است. سپس بعضی از قوانین و مقررات طبیعت به‌علت مفید بودنشان تبدیل به عادات و رسوم می‌گردند، تا اینکه به‌مرور زمان چیزهایی که از طبیعت جوشیده‌اند و رسوم و عادات زمان صحتشان را ثابت کرده است از جنبه‌های قانونی و مذهبی نیز مورد تصدیق قرار می‌گیرند و به صورت قانونهای پذیرفته شدهٔ اجتماع در می‌آیند.»

بنابراین پاسخ دلیل اول این است که عقل انسانی قادر نیست به‌نحو اتم و اکمل در صدور احکام عقل یزدانی سهیم باشد بلکه مشارکتش در این قضیه تا حدودی است که از طبیعت ناقصش

ساخته است و بنابراین همان وضعی که در حوزهٔ عقل نظری حکمفرما بود در اینجا نیز وجود دارد. ما به‌علت مشارکت طبیعی‌مان در عقل یزدانی، دارای قوه معرفت برای شناخت برخی اصول آفاقی[۳۴] هستیم ولی این معرفت درهای تمام مجهولات جهان را برما باز نمی‌کند (در حالی که عقل یزدانی بر تمام اسرار کون ومکان واقف است). در حوزه عقل عملی نیز انسان بالطبع در قانون طبیعی شراکت دارد ولی نه به مفهوم کامل این کلمه: یعنی نه‌به حدی که برتمام جزئیات و قوانین مربوط به‌اعمال خاص واقف باشد بلکه مثل حالت قبل از نیروی معرفتی برخوردار است که به کمک آن فقط برخی از اصول آفاقی را درک می‌کند. از این رو لازم است که نیروی عقل‌انسانی را برای نفوذکردن به‌ماوراء این اصول و قانونی کردن برخی قواعد خاص، به کار انداخت.

پاسخ دلیل دوم این است که عقل انسانی (به‌نحوی که هست) مقیاس و معیار تمام چیزها نیست بلکه اصولی که طبیعت آنها را در همین عقل تثبیت کرده است مقیاسهای کلی برای سنجیدن تمام اعمال انسانی هستند. (عقل طبیعی ملاک تشخیص و معیارسنجش اعمال انسانی است ولی برای تشخیص چیزهای طبیعی ملاک نیست).

پاسخ دلیل سوم این است که عقل عملی با چیزی که در عمل دگرگون شدنی است— یعنی با چیزی منفرد و محتمل‌الوقوع— سروکار دارد و مثل عقل نظری نیست که فقط به‌چیز ضرور بپردازد. لذا قوانین انسانی نمی‌توانند از آن خصیصه خطا ناپذیری که‌نتایج قابل اثبات علوم داراهستند، برخوردار باشند. و معیاری هم لازم نیست که دارای ایقان و خطاناپذیری مطلق باشد، بلکه همین قدرکافی است که این صفات را تاحد قابل حصول در نوع خاص خود دارا باشد.

۳۴. منظور از اصول آفاقی (Universal) اصولی هستند کـه صحتشـان در هر نقطهٔ عالم محرز است.ـم.

قانون یزدانی

مادهٔ چهارم: در اینکه آیا ضرورت داشت که قانون یزدانی وجود داشته باشد [۳۵]

در مورد مادهٔ چهارم دلایل زیر وجود دارند:

۱. به‌نظر می‌رسد که ضرورتی برای قانون یزدانی وجود نداشته است. زیرا چنانکه در فصل دوم این مسئله اشاره شد، ما به‌کمک قانون طبیعی که در وجودمان هست در قانون ازلی خدا سهیم هستیم. اما قانون ازلی، چنانکه در فصل اول این مسئله گفتیم، همان قانون یزدانی است. پس به‌جز قوانین طبیعی و انسانی که هر دو از قانون ازلی مشتق هستند، نیازی به‌قانون دیگر یزدانی نیست.

۲. از آن‌گذشته، در تورات آمده است (جامعه سلیمان، فصل پانزدهم، بند ٤): «خداوند انسان را به‌رأی خودش سپرد»— اما رأی انسان، چنانکه قبلا اشاره شد، عملی است ناشی از عقل. بنابراین ادارهٔ امور انسان را به‌دست عقلش سپرده‌اند. اما قانون انسانی همان دستوری است که از عقل وی صادر می‌شود و ما راجع به‌این موضوع در فصل گذشته صحبت کرده‌ایم و لذا نیازی نیست که قانون یزدانی حاکم بر انسان باشد.

۳. از آن‌گذشته، عقل انسانی (به‌عنوان ابزار تمیز) از تمام ابزارهایی که به مخلوقات بی‌تمیز عطا شده مجهزتر است. ولی برای

۳۵. قانون مثبت یزدانی‌را که موضوع گفتار آکویناس در این فصل است می‌توان چنین تعریف کرد، قانونی که بلافصل از خدا ناشی می‌شود، یاقانونی که خداوند آن را مستقیماً به بندگان‌عطا می‌کند. فرق این‌قانون باقانون ازلی‌در این‌است که قانون اخیر خلق نشده است (زیراکه از روز ازل باخود خدا وجود داشته است) درصورتی‌که قانون مثبت الهی‌که در محدوده زمان وضع واعلام شده است نتیجه‌ای از عمل خداست (از مقدمه ویراستار آثار آکویناس، طبع ۱۹۳۲). قانون یزدانی به وسیلهٔ وحی یزدانی‌که بیان‌کنندهٔ اراده الهی است اعلام می‌شود نظیر آن وحیی‌که در صحرای سینا به‌صورت «فرامین‌عشره» برموسی نازل شد.

مخلوقات بی‌تمیز هیچ قانون یزدانی، غیر از همان غرایز طبیعی که دارند، عطا نشده است. پس به‌این ترتیب، موقعی که حیوانات بی‌تمیز احتیاج به‌قانون یزدانی ندارند، بشر که آفریده‌یی است ذیعقل به طریق اولی از این احتیاج مستغنی است. اما از طرف دیگر داود پیغمبر استغاثه کنان از درگاه الهی می‌خواهد که برای هدایتش قانونی وضع کند. «ای خداوند، طریق فرایض خود را به من بیاموز، آنها را تا به آخر نگاه خواهم داشت. شریعت خود را به‌من بفهمان و من آن را مادام‌العمر به‌سینه خواهم سپرد.»[۳۶]

[**نتیجه:** علاوه بر قوانین طبیعی و انسانی، یک قانون یزدانی هم لازم بوده است تا انسان را به امر الهی در مسیری مصون ازلغزش و خطا، به‌سوی هدف فوق‌الطبیعه‌اش که نیل به‌رحمت جاودانی است، رهنمون آید.]

من پاسخ می‌دهم که: علاوه بر قانونهای طبیعی و انسانی، وجود قانون دیگری هم به‌نام قانون یزدانی برای ادارهٔ حیات بشر ضرورت پیدا کرد و این ضرورت ناشی از چهار دلیل بود:

۱. از آنجا که قانون، راه انجام اعمال صحیح را که برای نیل به‌هدف غایی انسان لازمند به‌وی نشان می‌دهد، اگر تقدیر انسانی تنها رسیدن به‌غایتی بود که تحصیل آن از عهدهٔ نیروهای طبیعی‌خلقت (هوش، فکر، اعضاء و عضلات انسانی) ساخته بود، در آن صورت دلیلی نداشت که انسان برای اداره اعمالش که به‌هدایت عقل انجام می‌گیرد به‌ابزاری دیگر غیر از قانون طبیعی یا قانون انسانی (که ناشی از همان قانون طبیعی است) نیازمند باشد. اما از آنجا که تقدیر انسان نیل به رحمت جاودانی است و این غایتی است که تحصیل آن از عهدهٔ نیروهای طبیعی خلقت (به‌دلایلی که قبلا توضیح داده شد) ساخته نیست، پس لازم آمد که انسان علاوه برقانونهای طبیعی و انسانی به کمک قانونی دیگر که خداوند به‌وی عطا کرده است به‌سوی هدفش

۳۶. مزامیر داود، فصل ۱۱۹، آیهٔ ۳۳.

رهنمایی گردد.

۲. از آنجا که به علت غیر قابل وثوق بودن نیروی داوری انسان (مخصوصاً در موضوعات اختصاصی و احتمالی) وضع چنان است که مردمان مختلف قضاوتهای مختلف می کنند و این گونه قضاوتها به‌وضع قانونهای مختلف و ضد و نقیض منتهی می‌گردد، لذا برای اینکه انسان بی‌هیچ شک و شبهه تکلیف خود رابداند که چه باید بکند و چه باید نکند، لازم آمد که خداوند به کمک قانونی که به‌بندگانش عطا کرده است آنها را به‌سوی اعمال خیر رهنمون گردد زیرا مسلم است که چنین قانونی هرگز اشتباه نخواهد کرد.

۳. از آنجا که انسان قادر است دربارهٔ چیزهایی که قضاوت کردن دربارهٔ آنها از عهده‌اش ساخته است قانون وضع کند، ولی نسبت به مافی‌الضمیرش که از انظار پوشیده است چنین قدرتی ندارد؛ به عبارت دیگر از آنجا که حوزه قضاوتش اعمال و حرکاتی را در برمی‌گیرد که وجود خارجی دارند و دیده می‌شوند و اعمال درونی‌اش را که نادیدنی هستند شامل نمی‌شود— در صورتی که فضیلت کامل انسانی لازمه‌اش وجود هردوی اینها یعنی حقانیت مافی‌الضمیر و درستی اعمال خارجی انسان است— و چون قانون انسانی قادر نبود که بر اعمال درونی انسان نیز نظارت و حکومت داشته باشد، پس لازم آمد که متممی براین قانون اضافه گردد که همان قانون یزدانی است و هدفش نشان دادن راه‌صواب به‌مافی‌الضمیر انسان است.

٤. از آنجا که قانون انسانی به‌قول آگوستین قادر نیست که از تمام اعمال بد انسان جلوگیری کند، یا اینکه همه آنها را کیفر بخشد— زیرا اگر بنا می‌شد که تمام چیزهایی که قدرت فساد در آنها هست از بین بروند، بسیاری از چیزهای خوب نیز همراه‌آنها ازبین می‌رفتند وخیر انسانی که برای بقای وی لازم است از این رهگذر زیانی عظیم‌می‌دید— لذا برای اینکه فسادی به‌جا نماند که نهی‌یا تنبیه نشده باشد، لازم آمد که قانون انسانی به‌وسیلهٔ قانونی دیگر تکمیل‌گردد. به‌موجب قانون اخیر که همان قانون یزدانی است، ارتکاب هرنوع گناه ممنوع اعلام شده است و داود پیغمبر در مزامیر خود (مزمور نوزدهم، آیه هفتم) به‌تمام این دلایل چهارگانه اشاره کرده است. او می‌گوید:

«شریعت خدا پاک و مطهر است،» به‌این معنی که اجازه نمی‌دهد انسان به‌گناه آلوده شود؛ «جان ما را منقلب می‌سازد،» یعنی همان اندازه که بر اعمال خارجی ما مسلط است بر مافی‌الضمیرمان نیز تسلط دارد؛ «شهادت خدا مطمئن و موثق است،» زیرا که در صحت و حقانیتش تردید نیست؛ و «جاهل را دانا می‌سازد،» به‌این معنی که انسان را به‌سوی هدفی یزدانی و فوق‌الطبیعه سوق می‌دهد.

بنابراین پاسخ دلیل اول این است که ارادهٔ الهی قسمتی از قانون ازلی را که به‌مصلحت انسان بوده به‌صورت قانون طبیعی به‌وی عطا کرده است ولی این قانون فقط تا آنجا که ظرفیت طبیعی انسان اجازه می‌دهد اجرا شدنی است و در نتیجه برای اینکه انسان به هدف‌غائی و فوق‌الطبیعه‌اش برسد وسیله‌یی والاتر از قانون طبیعی لازم است. از این رو برای اینکه مقرارت قانون ازلی در حوزه‌یی وسیعتر نصیب انسان‌گردد، خداوند قانون دیگری به‌نام قانون یزدانی به‌وی عطا کرده است.

پاسخ دلیل دوم این است که استشاره نوعی پژوهش عقلانی است و بنابراین از مقدمات و اصول اولیه باید شروع شود. ولی این پژوهش را از همان مقدماتی که به‌دست طبیعت در عقل انسانی تثبیت شده است آغاز کردن، یعنی اصول و مقدمات خود قانون طبیعت را پایهٔ تحقیق قرار دادن، به‌موجب دلایلی که در این فصل اقامه شد، به هیچ‌وجه کافی به‌مقصود نیست. پس افزودن پاره‌یی اصول و مقدمات دیگر به‌اصول موجود، ضروری است و اینها همان اصول و مقدمات قانون یزدانی هستند.

پاسخ دلیل سوم این است که مشیت الهی برای مخلوقات بی‌تمیز هدفی بالاتر از آنچه با استعداد و فضیلت طبیعی‌شان سازگار است تعیین نکرده و بنابراین وضع آنها با وضع مخلوقات ذیعقل و تمیز-دهنده فرق دارد.

فصل بعدی (فصل پنجم) به‌تشریحات اضافی دربارهٔ همین قانون یزدانی اختصاص یافته که آکویناس آن را به‌دو بخش تقسیم‌می‌کند: قانون یزدانی قدیم و قانون یزدانی جدید. قانون قدیم همان است که پیش از ظهور مسیح

به‌صورت وحی بر یهودیان نازل شد و متن آن در تورات نبشته شده است. قانون جدید مجموعه‌یی است از وحهایی که بعد از ظهور مسیح نازل شده.

این دو قانون الهی به هرحال از هم مجزا نیستند یعنی فرق میان آنها نظیر آن فرقی نیست که میان دو انسان متمایز وجود دارد، بلکه بیشتر شبیه فرقی است که میان دو مرحله از حیات یک انسان (فرضاً میان دورهٔ بلوغ ودوران طفولیت وی) وجود دارد. خود آکویناس همین تشبیه را به‌کار می‌برد ومی‌گوید: «همچنانکه ما شخص واحدی را در دو مرحله مختلف از حیاتش بچه یا مرد می‌نامیم، نیز به همین طریق قانون مندرج در تورات و قانون مسطور درانجیل، هر دو به‌منبعی واحد تعلق دارند جز اینکه اولی ناقص و دومی کامل است.»

آکویناس نقص قانون قدیم را نسبت به‌قانون جدیدتحت سه‌عنوان مشخص ذکر کرده است:

۱. دربارهٔ هدفی که هرکدام از این دو قانون در نظر دارند. آکویناس در این باره چنین می‌گوید: «از صفات سرشتی قانون یکی این است که خیر وفلاح همگان را به‌عنوان هدف‌نهایی در نظر دارد و با توجه‌به این هدف تنظیم‌می‌گردد... این خیر و فلاح از دو نوع ممکن است باشد: ممکن‌است خیر محسوس دنیوی باشد یا اینکه خیر روحانی و آسمانی. قوانین تورات اعمال‌انسان را به‌سوی هدفی از نوع اول رهبری می‌کنند (شاهد: آیه‌های نخستین تورات که مردم را به یک قلمرو سلطنتی واقع در زمین ــ قلمرو سلطنت کنعانیان ــ احضار می‌کند). اما آیات و احکام انجیل انسان را به‌سوی هدفی از نوع دوم رهنمون است (شاهد: عیسی مسیح از همان آغاز تبلیغ، پیروانش را به قلمرو آسمانی بهشت‌دعوت کرد وگفت: «از اعمال بد توبه کنید زیرا منزلگه آسمانی ــ بهشت ــ نزدیک است.»)

۲. آکویناس می‌گوید: «یکی دیگر از صفات سرشتی قانون این است که اعمال بشری را در جهتی موافق با نظام عدالت رهبری می‌کند. در این مورد نیز قوانین انجیل بر قوانین تورات مزیت دارند زیرا قطع نظر از نظارت‌بر اعمال‌برونی انسان مواظب اعمال درونی و مافی‌الضمیر وی نیز هستند و آیه بیستم از انجیل متی (ماتیوس) دال بر این معنی است: «جز به‌این طریق که پاکی و تقوای شما حتی از آن فریسیان و کاتبان[۳۷] بیشتر باشد هرگز، و از هیچ راه دیگر، قدم به

۳۷. فریسی‌ها و کاتبان دو گروه از ملت یهود بودند که به رعایت دقیق احکام و فرامین مذهبی (بدان سان که در تورات آمده) شهرت داشتند و به تعبیر امروز «صلحای قوم یهود» بشمار می‌رفتند. ــ م.

بهشت نخواهیدگذاشت.» و از اینجاست که گفته‌اند قوانین تورات دست انسان را از ارتکاب خطا می‌بندند و قوانین انجیل فکر و نیت او را.

۳. آکویناس می‌گوید: «یکی دیگر از صفات سرشتی قانون این است که مردمان را به اطاعت از امر و نهی آن وا می‌دارد. تورات این منظور را با ترساندن بندگان از عقوبت و مجازات انجام می‌داد ولی انجیل مقصود خود را به کمک آن عشق و محبتی که عنایت مسیح در قلوب ما دمیده است صورت می‌دهد.»

قانون ازلی [طبق نوشتهٔ آکویناس] بر سرتاسر کون و مکان حاکم است. ملائک، انسان، حیوان، گیاه، اجرام مادی (اعم از اجرام زمینی یا فلکی) همه‌شان تابع ضرورت لایتغیر قانون ازلی هستند. آکویناس کون و مکان را به دو قسمت بزرگ تقسیم می‌کند: مخلوقات صاحب عقل در یک طرف و مخلوقات فاقد عقل، اعم از جاندار یا بیجان، در طرف دیگر. قانون ازلی دربارهٔ هرکدام از این دو قسمت به‌نحوی متفاوت کار می‌کند. در عالم مخلوقات عاری از عقل، خود را به شکل مجموعه‌یی از قانونهای طبیعت (به‌مفهوم معاصر این کلمه) نشان می‌دهد. قانون ازلی، هنگامی که بدین شکل و صورت درآمد، نظامی است ضرور و لایتغیر که هیچگونه استثناء نمی‌پذیرد. هر شیء طبیعی ناچار است خود را با این قانون طبیعی تطبیق دهد بی‌آنکه علت انطباق خود را بفهمد یا اینکه اصلا مایل به چنین انطباقی باشد. اما موجودات ذیعقل به‌نحوی متفاوت در معرض تأثیر قانون ازلی قرار می‌گیرند. احکام و مقررات این قانون درلوحهٔ عقل این‌گونه موجودات ظاهر می‌شود و سپس خود آنان به‌طور ارادی خویشتن را با آن احکام تطبیق می‌دهند. قانون ازلی، به‌نحوی که در لوحهٔ عقل موجودات ذیعقل ظاهر می‌شود، همان است که آکویناس آن را قانون طبیعی می‌نامد.[۳۸]

۳۸. بنابراین، به تعبیری، می‌شود گفت که آکویناس کلمه «قانون طبیعی» را در مفهومی کاملاً مخالف با مفهوم معاصر آن به‌کار می‌برد چونکه قانون طبیعی را همان قانون ازلی که درعالم موجودات ذیعقل به‌کار افتاده است تعریف می‌کند. اما همین کلمهٔ قانون طبیعی در عرف معاصر، به عنوان قانون ازلی که حوزهٔ تأثیرش محدود به‌عالم موجودات عاری‌از عقل‌است، شناخته می‌شود. رویهمرفته می‌توان گفت که قانون طبیعی در قاموس‌فکری آکویناس بیشتر به آن چیزی که در طی اعصار تالی «قانون اخلاقی» نامیده شد شباهت دارد (گرچه کاملاً با آن یکسان نیست).

قانون ازلی، و در نتیجه قانون طبیعی [که‌جلوه‌یی از همان قانون ازلی است]، هیچ کدام قانون مثبت بشمار نمی‌روند. بسیار مهم است که ما ذهن خود را دربارهٔ مفهوم این کلمه روشن سازیم. قانون مثبت [بنابه‌تعریف]قانونی است که در محدوده زمان و در موقع معینی از زمان وضع شده است و پس از وضع‌شدن این قانون بعضی چیزها که رعایتشان در سابق [یعنی پیش از وضع قانون] اجباری نبوده است اکنون جنبهٔ اجبار به‌خود گرفته‌اند. اما قانون‌ازلی، همچنانکه از نامش پیداست، هرگز وضع نشده است. حتی خود خداوند وضع کنندهٔ قانون ازلی نیست چونکه این قانون چیزی جز عقل یزدانی نیست که در محدوده زمان نمی‌گنجد.[۳۹] از این قرار، قانون‌ازلی در هیچ زمانی خواه به موجودات ذیعقل، به صورت قانون طبیعت، و خواه به‌طبیعت فاقد عقل، به صورت قوانین ناخودآگاه، تحمیل نشده‌است.

از آنجا که این موهبت به انسان ارزانی‌نشده است که کم و کیف قانون طبیعت را درک کند بلکه تنها برخی‌از اصول کلی و اساسی آن را می‌فهمد، پس لازم است که یک رشته احکام و مقررات که‌دقیقتر از قوانین طبیعت هستند برای تنظیم اعمال و افعال وی در اختیارش‌قرارگیرند. این احکام و مقرارت را دو منبع متفاوت در اختیارش می‌گذارند: (الف) قانونهای انسانی (ب) قانونهای یزدانی. قوانین انسانی عبارت از مجموعه‌یی از احکام و مقررات برای تنظیم رفتار بشری هستند که عقل‌انسان آن را از روی اصول قالون طبیعت کشف و تنظیم کرده است. قوانین انسانی شامل تمام قانونهای جوامع بشری هستند به‌شرطی که این قوانین حقیقتاً قانون باشند نه‌اینکه اوامر یک‌ارادهٔ قوی را به‌نام و عنوان قانون منعکس سازند. اما قوانین یزدانی مجموعه‌یی‌از فرامین ناشی از اراده خدا هستند که به صورت وحی بر بندگان خدا ابلاغ شده‌اند.

قانونهای یزدانی و انسالی هردو جزء قوانین مثبت بشمار می‌روند. در مورد قوانین انسانی این مطلب کاملا بدیهی است و احتیاج به‌اثبات ندارد، زیرا همهٔ این قوانین در محدودهٔ زمان و در لحظه معینی از زمان به وجود می‌آیند و احکام مقرر در آنها فقط از لحظه‌یی که خود قانون به وجود آمد واجب الاجرا می‌شوند. عین این حرف در مورد قانون یزدانی نیز صادق است. پس از آنکه خداوند ارادهٔ خود را به صورت وحی در صحرای سینا به‌گوش یهودیان رساند فرامین مندرج در

۳۹. الهیات عالی، مسئلهٔ نودویکم، فصل اول.

آن وحی [فرامین عشره] از همان لحظهٔ نزول وحی بر موسی، به‌صورت اوامری واجب الاجرا درآمد درحالی که‌قبل ازنزول وحی چنین نبود. درمورد احکام و قوالین انجیل نیز وضع به همین منوال است. ارادهٔ الهی بدان سان که به عیسی الهام شده، محتوی راه‌ها و دستورهایی برای شیوه رفتار بندگان است که‌عمل کردن به‌آنها واجب است. درحالی که‌همین بندگان پیش از اعلام شدن آن دستورها (به‌صورت وحی الهی) نیازی به‌اجرا کردنشان نداشتند و به‌حقیقت نمی‌توانستند اوامری را که هنوز دریافت نکرده بودند اجرا کنند.

هر نوع قانون مثبت مطیع ومادون قانون ازلی‌است. قانون‌انسانی ناچار است بسیاری از آن چیزها را که تکالیفشان درقانون طبیعت تعیین نشده است به‌صورت دستورهای متمم در اختیار بندگان بگذارد ولی به‌هرحال خود قانون انسانی از قانون طبیعت مشتق شده است و احکام و مقررات‌آن فقط تا حدودی که با قوانین طبیعت اصطکاک نکند معتبر است.از این روست که آکویناس در جایی دیگر ازکتابش[۴۰] به‌ما می‌گوید: «همگان در این‌باره متفقند که اراده انسانی در میان چیزهایی که منافی عدالت طبیعی نیست هر آنچه را که بخواهد می‌تواند آن را صحیح و عادلانه اعلام کند.در قلمرو این‌گونه‌چیزها، قانون مثبت جایی برای خود دارد و از همین روست که‌فیلسوف(ارسطو)می‌گوید: صحیح (از نظرگاه قانون) به‌چیزی می‌گوییم که پیش‌از وضع شدن قانون، تعیین تکلیف آن از این راه، از آن راه، یا از راهی‌دیگر، فرقی ایجاد نمی‌کرده ولی پس از وضع شدن قانون، صورت قضیه دگرگون‌گردیده است به‌این معنی که دیگر نمی‌توان تکلیف مسئله را به دلخواه تعیین کرد. اما اگر چیزی‌به‌نفسه با قانون طبیعت منافات داشته باشد و اشمئزاز طبیعت را برانگیزد اراده انسانی هرگز نمی‌تواند آن را در جامه‌قانون صحیح و دلپسند سازد. فی‌المثل، اگر قانونی تصویب گردد که دزدیدن اموال دیگران را مجاز و مشروع سازد یا به زنهای شوهردار اجازه دهد که آزادانه با مردان دیگر مقاربت و زنا کنند، هیچ کدام از این دو قانون، به دلیل اینکه نفرت و اشمئزاز طبیعت را برمی‌انگیزد، صحیح و موجه شمرده نخواهد شد.»[۴۱]

قانون یزدانی هرگز نمی‌تواند با قانون ازلی اصطکاک پیدا کند زیرا غیر ممکن‌است که ارادهٔالهی[بدان‌سان که درقانون یزدانی نوشته شده] با عقل الهی

۴۰. الهیات عالی، مسئلهٔ پنجاه‌وهفتم، فصل ۲.

۴۱. ارسطو در اخلاقیات، کتاب پنجم، فصل هفتم. نیز بنگرید به قسمتهای پیشین این کتاب.

[بدان‌سان که در قانون ازلی منعکس است] اصطکاک و مغایرت داشته باشد.

قوانینی که به‌دست دولتها وضع می‌شوند به‌گروه قانونهای انسانی تعلق دارند. حوزهٔ اطلاق آنها به دو دلیل محدود است: (۱) به‌این دلیل که در داخل قلمرو خود، مطیع قانون طبیعت هستند یعنی از قانونی که مافوق قانون انسانی است تبعیت می‌کنند. (۲) به‌این دلیل که دامنهٔ اطلاق آنها به‌حوزهٔ قانون الهی [که دوش به‌دوش قانون انسانی وجود دارد] کشیده نمی‌شود.

۱. تبعیت قانون انسانی از قانون طبیعی

دربارهٔ محدودیت نوع اول، هر آنچه گفتنی بوده در جایی دیگر از این کتاب، و در موردی مشابه، ذکر شده و چیزی که قابل اضافه کردن بر آن باشد به‌جا نمانده است.[42] کسانی که از قانون مثبت اطاعت می‌کنند شرط اطاعتشان نه‌تنها منطبق بودن این قانون باقانونی برتر است بلکه هر آفریده ذیعقل که در داخل این گروه از پیروان قانون مثبت قرار دارد خود به‌حد کافی با آن «قانون برتر» آشناست که بتواند دربارهٔ انطباقش با قانون مثبت قضاوت کند. از این قرار، هر کدام از اتباع دولت که در چنین وضعی قرار دارد به‌حقیقت‌در همان وضعی است که افلاطون آن را منحصراً برای فلاسفه تخصیص داده بود.[43] یعنی‌اگر شرط بالا رعایت‌گردد اطاعت موجود ذیعقل از قوانین جامعه‌اش هرگز بیقید و شرط نخواهد بود و وی خود را فقط تا آنجا مقید به‌اطاعت از آن‌قوانین خواهد شمرد که‌مفادشان باقانون طبیعت تطبیق کند وگرنه اطاعت بیقید و شرطش فقط در قبال قانون طبیعت خواهد بود، یعنی در قبال قانونی که به‌عقلش عرضه شده و او آن را پذیرفته است[44]. از این رو آکویناس در آنجا که راجع به‌فواید اطاعت صحبت می‌کند

۴۲. رجوع کنید به قسمتهای پیشین.
۴۳. رجوع کنید به قسمتهای پیشین.
۴۴. از این موضوع البته نباید چنین نتیجه گرفت که هر کدام از اتباع کشور درهر موردی حق دارد برای اخذ تصمیم‌در این باره که آیا باید ازقانون مثبت‌اطاعت کند یا نه، تابع قضاوت شخصی خود باشد. قانون طبیعت دربارهٔ خیلی چیزها که در قانون مثبت تصریح شده ساکت و بیطرف است وبنابراین اتباع کشوردر این موضوعات نمی‌توانند قانون طبیعت را برای عدم اجرای احکامی که در قانون مثبت ذکر شده است، دستاویز قرار دهند.

چنین می‌گوید: «وظیفه انسان برای اطاعت از حکام دنیوی فقط تا آنجاست که روح عدالت مقتضی چنین اطاعتی باشد. بنابراین اگر آنها [فرمانروایان دنیوی] از راه حق به‌قدرت نرسیده و حق مشروع دیگران را غصب کرده باشند، یا اینکه از اتباع و زیردستان خود اجرای اوامری را که ظالمانه است و با موازین عدالت تطبیق نمی‌کند خواستار آیند، اینان [اتباع کشور] موظف به‌اطاعت کردن از چنین زمامدارانی نیستند مگر اینکه به حسب تصادف در وضعی قرارگرفته باشند که عدم اطاعت از اوامر فرمانروای ظالم به‌رسوایی یا خطر منجرگردد.»[۴۵]

اکنون شاید هنگام آن رسیده باشد که وعده‌یی را که در اوایل این‌فصل به‌خواننده دادم ایفا کنم. در آنجا به‌این مطلب اشاره کردم که اندیشهٔ قانون طبیعی از چشم آکویناس اندیشهٔ اساسی است و اندیشهٔ دیگرش — که هم اکنون شرح داده خواهد شد — جنبه‌یی استثنایی دارد. بنابه اندیشه اخیر، حکمران مملکت نماینده قومی است که بر آنها حکومت می‌کند.

اندیشهٔ نمایندگی حکمران از جانب قومی که بر آنها حاکم است[۴۶]

در اینکه آیا عقل انسانی برای وضع و ایجاد قانون صلاحیت دارد یا نه[۴۷]

دربارهٔ مادهٔ سوم دلایل زیر وجود دارد:

۱. به‌نظر می‌رسد که عقل هر کس برای وضع‌قانون صلاحیت دارد چونکه سن‌پل [حواری مسیح] در سورهٔ رومیان (فصل دوم، آیه ۱۴) می‌گوید: هرگاه امتهایی که شریعت ندارند کارهای شریعت را به‌طبیعت انجام دهند، با وصف اینکه شریعت ندارند، برای خود شریعت هستند. ولی چون در این آیه انجیل هیچ فرق و استثنایی ذکر نشده، پس گفته سن‌پل شامل همگان می‌شود و همه کس‌می‌تواند برای خود قانون و شریعت وضع کند.

۲. از آن‌گذشته، همچنانکه فیلسوف می‌گوید (منظور آکویناس

۴۵. الهیات عالی، مسئلهٔ یکصدوپنجم، فصل ششم.
۴۶. این قسمت در اصل کتاب به صورت زیرنویس (پاورقی) آمده است ولی در ترجمهٔ فارسی، ما آنرا به‌علت اهمیت‌موضوع به متن منتقل کردیم.—م.
۴۷. الهیات عالی، مسئلهٔ نودم، فصل سوم.

نوشتهٔ ارسطوست در رسالهٔ اخلاق، کتاب دوم، فصل اول): «غرض قانونگذار سوق دادن مردمان به‌سوی فضیلت است.» اما هر انسانی می‌تواند انسانی دیگر را به‌سوی فضیلت رهنمون‌گردد. بنابراین عقل هرانسانی برای وضع قانون صالح است.

۳. از آن گذشته، همچنانکه پادشاه هرکشور مدیر آن کشور است، سرور هر خانواده نیز مدیر کارهای آن خانواده است. اما چون به پادشاه کشور این حق ارزانی شده است که برای اتباع خود قانون وضع کند، پس رئیس هر خانواده هم حق دارد که برای اعضای خانواده یا برای زیر دستانش قانون درست کند.

اما از آن طرف، سن‌ایزیدور[۴۸] (از اولیاءالله) می‌گوید: «قانون را اقوام و امت‌ها وضع می‌کنند و این وسیله‌یی است که از مجرای آن برجستگان قوم به‌اتفاق مردمان عادی، احکام و مقررات را واجب‌الاجرا می‌سازند.»

[**نتیجه:** از آنجاکه قانون وضع انسان را با توجه به‌مصلحت عام تنظیم می‌کند، عقل هر انسانی به‌تنهایی قدرت وضع قانون را ندارد. اما توده مردم یک کشور، یا پادشاهی که نمایندهٔ آن مردم‌است، هر دو دارای چنین حقی هستند.]

من پاسخ می‌دهم که: اگر بخواهیم حقیقت مطلب را دقیق بیان کنیم بایدگفت که قانون رأساً و بدواً به نظامی که هدفش مصلحت همگان است توجه دارد. اما تنظیم هرچیزی به‌قصد تأمین هدفی که محتوی مصلحت همگان باشد نیازمند قدرت است و این قدرت به‌تمام مردم یا به‌شخص واحدی که نماینده تمام مردم است تعلق دارد. بنابراین حق ایجاد قوانین هم به تمام مردم یا به شخصی برجسته که در اندیشه مصلحت تمام مردم است تعلق می‌گیرد، زیرا در تمام مسائل انسانی، تنظیم کارها به‌قصد رسیدن به هدف جزء وظایف همان کسی است که هدف نیز از آن اوست.

لذا پاسخ دلیل اول این است که قانون، چنانکه قبلا گفته

48. St. Isidore

شد، در هر چیز می‌تواند حاضر باشد نه فقط به‌مفهوم حاضر بودنش در نفس قانونگذار، بلکه نیز به‌شکل مشارکت و به مفهوم حضورش در موضوع قانون. به‌این طریق [و به مفهوم اخیر] هرکس برای خودش قانونی است، و این امتیاز را تا آن حد داراست که در اجرای نظامی که زمام اختیار آن در دست قانونگذار است شرکت‌دارد. از این رو در دنبالهٔ عبارتی [از سن پل] که هم اکنون نقل شد چنین می‌خوانیم: «چونکه از رفتار ایشان ظاهر می‌شود که عمل‌شریعت بر دلشان مکتوب است.»

پاسخ دلیل دوم این است که یک شخص عادی نمی‌تواند شخصی دیگر را به‌طور مؤثر به‌سوی فضیلت رهنمون گردد زیرا تنها کاری که از دست چنین شخصی ساخته است این است که آن دیگری را مذمت یا نصیحت کند ولی اگر طرف گوش به‌نصیحتش نداد او دیگر برای پذیراندن اجباری حرفش به‌وی قدرتی ندارد. یعنی فاقد همان چیزی است که قانون به‌قول فیلسوف [یعنی ارسطو] اگر بناست که مردم را به‌طور مؤثر به‌سوی فضیلت سوق دهد باید داشته باشد. اما این فضیلتِ مجبره (کذا)— یعنی داشتن نیرویی که به کمک آن بتوان خیر مردمان را بر ایشان تحمیل کرد— یا در حیطه تملک تمام مردم است یا اینکه به شخصی واحد که حق دارد خاطیان و سرپیچان را کیفر بخشد تعلق دارد. و لذا چنین شخصی حق وضع قوانین را نیز دارد.

پاسخ دلیل سوم این است که همان‌طور که فرد جزئی از خانواده است، خانواده نیز جزئی از دولت است. ولی گفته‌اند که دولت عبارت از جامعه‌یی کامل است و بنابراین خیر و صلاح فرد، هدف غایی نیست بلکه مادون خیر و مصلحت همگانی است. به‌همین‌طریق، مصلحت خانواده نیز به‌تنهایی هدف نیست بلکه مادون مصلحت دولت است و این دولت چنانکه گفتیم عبارت از جامعه‌یی کامل است. بنابراین سرور خانواده به‌حقیقت می‌تواند بعضی اصول و مقررات وضع کند ولی وضع قوانین (به‌مفهوم دقیق این کلمه) از حیطه قدرتش خارج است.

عبارتی که در بالا نقل شد بنفسه خالی از ابهام نیست زیرا به ما می‌گوید که فقط یک شخصیت برجسته (که نمایندهٔ توده‌یی از مردمان است) حق وضع

قوانین را دارد. اما منظور از این عبارت «نماینده توده خلق» چیست؟ اگر مفهوم این عبارت چیزی جز این نیست که آن شخص برجسته باید مصلحت عام را در نظر داشته باشد، در آن صورت به واقع چیز جدیدی در این عبارت آکویناس نیامده است (پاسداران مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون نیز به‌این مفهوم نمایندهٔ خلق بودند) و لذا حکمران فرضی ماعلی‌ایحال تحت این الزام است که سرمشق رفتار خود را منحصراً از قانون عقل کسب کند.

چه‌بهتر بود که می‌توانستم این عقیده را قبول کنم که نظر آکویناس چیزی جز همین مطلبی که در بالا استنتاج کردیم نبوده، چون در این صورت از ضرورت الحاق قید و شرط به اندیشهٔ اساسی آکویناس [بدان سان که در این فصل تشریح شده] رها می‌شدم. لکن نمی‌توان باور داشت که مقصود او به‌همین‌سادگی بوده است که ما پیش خود تصور می‌کنیم و چیزی مهمتر را در نظر نداشته است. مقصود آکویناس به‌هر صورت این است که فرمانروا باید نمایندهٔ ارادهٔ مردمانش باشد. البته نظر او معطوف به اراده‌یی نیست که در عصر ما به‌وسیلهٔ شمارش آراء مردم و نتایج صندوقهای انتخابات اعلام می‌گردد (این‌گونه تصورات که به اندیشهٔ حاکمیت خلق، در مفهوم معاصر آن، مربوط می‌شود فرسنگها از ذهن متفکران قرون وسطی دور بود) بلکه اراده‌یی را در نظر دارد که در رسوم و سنن ملی یک قوم مندرج است. این‌گونه رسوم که مظهر قومیت آن دوره‌ها بودند به شیوه عملی قرون وسطی از تسلط ارادهٔ مطلق شاه جلوگیری می‌کردند. قدرت‌سلطان وقت فقط تا حدی که آن رسوم و سنت‌ها را رعایت می‌کرد مطاع و مشروع بود، و تاریخ قرون وسطی مشحون از مواردی است که در آن اشراف فئودال نیروی خود را به‌نام مصلحت مملکت به‌کار برده‌اند تا شاه را از نقض این‌گونه رسوم و سنن باز دارند.

اما اگر استنباط ما از این قضیه، با نظری که خود آکویناس ظاهراً در این باره داشته، یکی باشد در آن صورت‌نتیجه این می‌شود که حکمران کشور را تحت اوامر دو خدایگان جداگانه قرار دهیم. تاکنون با این نظر آشنا شده‌ایم که حکمران تابع و فرمانبر قانون طبیعی است و این قانون طبیعی همان قانون ازلی منشعب از عقل خداست که به‌عقل انسانها منتقل شده و آنها را قادر به تشخیص نیک از بد کرده است [زیرا قانون طبیعت همان تشخیص نیک از بد است]. حال با اندیشهٔ جدیدی آشنا می‌شویم به‌این معنی که حکمران کشور علاوه بر اطاعت از قانون طبیعی، باید مطیع رسوم و سنن قوم خود نیز باشد. اما چه تضمینی برای

منطبق بودن همیشگی رسوم و سنن یک قوم با قانون طبیعی وجود دارد؟ واگر اصطکاکی میان این دو پدیدار شد از کدامیک باید پیروی کرد؟ از نظرگاه اندیشه نظری لازم است که به‌نفع یکی از این دو اصل تصمیم گرفت. آکویناس خودش این تصمیم را نمی‌گیرد زیرا در آن تاریخ عـواقب این اصطکاک را در آیینه ذهنش به روشنی نمی‌دید. اما اگر درست دقت کنیم می‌بینیم که اندیشهٔ اخیر [که حکام باید از رسوم و سنن قوم خود پیروی کنند] نسبت به اندیشه‌بینایی آکویناس نامأنوس‌تر و بیگانه‌تر است.

۲. عدم اطلاق قانون انسانی به‌حوزهٔ قانون یزدانی

قدرت قانون انسانی به‌طریقی دیگر نیز محدود است، زیرا که این قانون بر تمام شئون زندگانی بشر حاکم نیست، بلکه تنها به‌حوزه معینی از آن قابل اطلاق است. در مقابل این حوزه، حوزهٔ دیگری وجود دارد که انسان در آن تابع قانونی دیگر یعنی قانون یزدانی است و در این حوزه است که احکام مندرج در قانون انسانی تأثیر و نفوذ ندارند.

آکویناس استدلال خود را در این‌باره از این اصل بنیانی شروع می کند که انسان دو هدف جداگانه دارد: هدف طبیعی وی حفاظت از وجود و تحصیل سعادت دنیوی است. تأمین این هدف وظیفهٔ جامعه و در نتیجه دولت است که عالی‌ترین جامعه دنیوی بشمار می‌رود. و قانون انسانی چیزی نیست جز ابزاری در دست دولت برای تأمین همین هدف. تا اینجا آکویناس نظر ارسطو را قبول دارد. اما انسان هدفی دیگر– هدفی فوق‌الطبیعه — هم دارد که ارسطوی مشرک طبعاً چیزی راجع به آن نمی‌دانست. این هدف عبارت از نجات دادن روح و تنعم از رحمت الهی در سرای آخرت است. برای رسیدن به هدف اخیر، انسان به‌قانونی دیگر (قانون یزدانی) و جامعه‌یی دیگر (جامعهٔ مذهبی) نیازمند است.

اطاعت دولت از مذهب

اما این دو هدف انسانی کاملا از یکدیگر مجزا و مستقل نیستند زیرا اگر

چنین می‌بود آن وقت زندگانی بشر به دو قسمت جداگانه و موازی قابل تقسیم بود که در یکی از آنها انسان در پی تحصیل سعادت دنیوی، از طریق انجام وظایف سیاسی، و در دیگری طالب رحمت ابدی، از طریق انجام وظایف مذهبی، باشد. و در چنین صورتی، مقاماتی که در رأس هر کدام از این دو حوزه قرار داشتند — یعنی مقامات دولتی و مذهبی — از همدیگر بی‌نیاز و هر کدام در حوزهٔ اختصاصی خود مستقل می‌شدند.

در بعضی مذاهب چنین استقلالی ممکن است در مقیاس وسیعی امکان پذیر باشد. مثلا اگر رسم براین جاری می‌شد که تحصیل رحمت ابدی فقط موکول به‌انجام بعضی اعمال و مناسک در پیشگاه خدا باشد و هیچکدام از این اعمال و مناسک با فضایلی که انسان را به‌یک شهروند خوب تبدیل می‌کند کوچکترین ارتباطی نداشته باشد، در آن صورت این امکان پذیرفتنی بود که مذهب و دولت از هم بی‌نیاز و هر کدام در حوزهٔ قدرت خود مستقل هستند. اما چنین چیزی در کیش و آیین مسیح امکان‌پذیر نیست زیرا طبق احکام و شعائر مسیحیت، نیل به رحمت ابدی با رشته‌های گسست‌ناپذیری به‌تحصیل فضایل اخلاقی پیوند خورده است. بر اساس اندیشهٔ ارسطویی دولت، برای اینکه از یک مخلوق انسانی شهروندی خوب ساخته شود وجود فضیلت اخلاقی لازم است. اما بر اساس اندیشهٔ مسیحائی مذهب، فضیلت اخلاقی انسان برای تبدیل کردنش به‌یک مسیحی خوب ضرورت دارد. چنانکه می‌بینیم در این نکته واحد دو هدف انسانی (و در نتیجه وضع مقاماتی که مسئول و عهده‌دار تأمین این دو هدف هستند) با هم مخلوط می‌شوند. به‌عبارت دیگر دولت و مذهب هر دو در کسب فضایل اخلاقی برای اعضای خود علاقه‌ای مشترک دارند.

سعادت دنیوی به‌عنوان یک هدف مادون رحمت جاودانی است و این رحمت جاودانی تنها هدف زندگانی بشر است. حکمران دنیوی اگر هم در پی تحصیل سعادت دنیوی باشد باید آن را به شکل وسیله‌یی برای نیل به‌هدف جاودانی، و نه به‌عنوان یک هدف نهایی، تعقیب کند و در جریان این عمل باید از آن مقامی که وظیفه اصلی‌اش آساده کردن بندگان برای کسب رحمت ابدی است اطاعت و انقیاد ورزد. از این قرار، دولت از مذهب بی‌نیاز نیست و هر آنجا که حوزه وظایفشان مشترک باشد، تابعیت از آن دولت است.

آکویناس رابطه مذهب و دولت را در عباراتی که در زیر نقل می‌شود تشریح می‌کند. وی در این قسمت از نوشته‌اش حکمران دنیوی را با نجار یک

کشتی مقایسه می‌کند که وظیفه‌اش انجام تعمیرات لازم درکشتی درحال سفر است. لکن مذهب و اولیای مذهبی را همانند ناخدایی بشمار می‌آورد که وظیفه‌اش رساندن سالم کشتی به‌لنگرگاه موعود است.[۴۹]

حکومت کردن بـه‌معنی هدایت کردن کشتی است[۵۰] و ماهیت حکومت را از همین شباهتی که میان ایـن دوکلمه هست باید فهمید. هدف حکومت، مانند هدف کشتی، عبارت از رساندن بار و محمولهٔ کشتی، از بهترین راه‌ها، به‌مقصد تعیین شده است. از این قرار، موقعی که صحبت از خوب رانده شدن کشتی می‌شود منظور این است که کار وکوشش پاروزنان و اداره‌کنندگان سکان کشتی در رساندن مستقیم آن بـه‌بندر موردنظر، کامیاب بوده است. بنابراین اگرشیئی را برای رسیدن به‌هدفی، در خارج از حوزهٔ وجودش، برگزیده باشند— مانند کشتی که هدف و مقصد نهایی‌اش بندری است موعود— قسمتی از وظایف ناخدای مسئول نه‌تنها حفظ سلامت کشتی در عرض راه، بلکه سالم رساندن همان کشتی به‌مقصد موعود است. حـال اگر به‌فرض شیئی در این دنیا وجـود داشت که هدفش خـارج از حوزه وجودش نبود پاسدار آن شیء فقط به این امر توجه می‌کرد که چیزی را که به دستش سپرده‌اند بی‌عیب، و در وضعی کاملا سالم، نگاهدارد. اما در سرتاسرکون و مکان در حقیقت چنین چیزی که هدفش منحصر به ذات خودش باشد — جز ذات بیچون خدا که هدف غایی کون ومکان است— وجود ندارد. اما هر آن چیزی که هدفش غیر از نفس خودش باشد به‌انواع مراقبتها، از جوانب گوناگون، نیازمند است. به‌اقرب احتمال شخصی لازم است که از خراب شدنش جلوگیری کند و شخصی دیگر مورد نیاز است که آن راکاملتر از پیش‌سازد. و هر دوی این ضرورتها را در همان مثال کشتی که لفظ حکومت از آن مشتق شده است آشکارا می‌توان دریافت. زیرا وظیفه تجاری که دائماً در عرصه

۴۹. از رسالهٔ *De Regimine Principum*، ص ۱۴.

۵۰. کلمه لاتینی Gubernare (گوبرنار) که به معنی حکومت‌کردن (To govern) است‌معنای اصلی‌اش هدایت کشتی است. کلمات «گاورن» (govern) و «گاور نمنت» (government) هردو از همین کلمهٔ «گوبرنار» مشتق شده‌اند.

کشتی است همین است که در طی سفرشکافهای پیدا شده در کف یا دیوارهٔ کشتی را به‌سرعت تعمیر کند و مانع از نفوذ آب به‌درون آن گردد. در حالی که وظیفه ناخدا نشستن پشت سکان کشتی و سالم رساندن آن به‌بندر موعود است. وضع انسان هم چیزی شبیه به‌همین است. مثلا وظیفهٔ پزشک آدمی این است که او را تندرست نگهدارد، وظیفهٔ مباشرش این است که حوائج زندگی او را برایش آماده کند، وظیفهٔ عالم این است که ذهن او را با حقیقت آشنا سازد، و وظیفهٔ آموزگار اخلاقی این است که طرز زندگی کردن صحیح را به‌پیروی از فرمان عقل به‌وی بیاموزد.

حال اگر چنین مقدر شده بود که برای انسان خیری در ماوراء سعادت نفسانی‌اش وجود نداشته باشد، در آن صورت تحقق همین چیزهایی که در بالا شمردیم برای ایجاد سعادت مطلوب وی کاملا کفایت می‌کرد. اما چیزی که هست برای انسان پارسا خیر و سعادتی در ماوراء این زندگی فناپذیر مقدر شده است که عبارت از رحمت‌نهایی حاصل از لذت مجاورت با خدا در دنیای پس از مرگ است و خود حواری مسیح در قرنتیان دوم (باب پنجم، آیه۶) در این بارمی‌گوید: «مادام که در قالب‌گلین بدن متوطنیم، از خداوند غریب و بیگانه افتاده‌ایم.» بنابراین بنده مسیحی که رحمت جاودانی خدا با ریختنه شدن خون عیسی‌مسیح برای وی تحصیل شده است و نیل‌به‌این رحمت را کتاب مقدس خدا [انجیل] به‌وی وعده داده است، به ارشادی دیگر، ارشادی روحانی، نیازمند است که به‌کمک آن بتواند به‌کرانه نجات و به قلمرو رستگاری ابدی راه یابد و این ارشاد روحانی رااولیای با ایمان کیش مسیح در اختیارش می‌گذارند.

هر آن چیزی که دربارهٔ هدف یک فرد صحت داشته باشد لزوماً دربارهٔ اجتماعی هم که از افراد تشکیل شده است صادق خواهد بود. اگر غرض نهایی از آفریده شدن انسان تنعم از خیری بود که در نفس و خلقتش قرار داشت، غرض نهایی از حکومت کردن برجامعه نیز عیناً همین می‌شد که آن جامعه به‌چنین‌خیری دست یابد و لذات ناشی از آن را حفظ کند. حال اگر یک چنین غرض نهایی، اعم ازاینکه مطلوب فرد یا جامعه باشد، فقط جنبهٔ جسمانی داشت، یعنی فقط حیات

و تندرستی برای پیکر انسانی می‌خواست، در آن صورت پزشکان موظف بودند که این هدف یا غرض را برای وی تأمین کنند. اگر هدف نهایی تحصیل ثروت بی‌پایان بود در آن صورت سوداگران و توانگران شاهان اجتماع می‌شدند. اگر علم و دانش خیری چنان سهل الوصول بود که تمام مردم قادر به اکتسابش بودند، در آن صورت وظیفه شاه چیزی جز وظیفه یک آموزگار نمی‌بود. اما در حقیقت چنین به‌نظر می‌رسد که هدف توده‌هایی که در اجتماع دور هم‌گرد آمده‌اند عبارت از تحصیل حیاتی مطابق با اصول فضیلت باشد، زیرا که مردم فقط به‌این قصد که بتوانند عمری در جوارهم به‌خوشی بگذرانند با هم پیوند و معاشرت برقرار می‌کنند چرا که به‌تجربه دریافته‌اند که نیل به‌این هدف به تنهایی ممکن نیست. اما خوب زندگی کردن مفهومش فضیلتمندانه زندگی کردن است و از این روست که تحصیل و ادامهٔ یک زندگی آمیخته به فضیلت، غرض‌نهایی اجتماع بشری است.... ولی از آنجا که تقدیر براین قرار گرفته که انسانی که فضیلتمندانه زندگی می کند به هدفی دیگر و شامختر نایل‌گردد— که چنانکه در بالا اشاره کردیم عبارت از مجاورت با خداست — نتیجه این می‌شود که جامعهٔ انسانی همان هدفی را که فرد انسانی داراست باید داشته باشد. بنابراین، غرض نهایی اجتماع این نیست که طبق آیین فضیلت زندگی کند بلکه این‌است که به کمک یک زندگی آمیخته به‌فضیلت و پارسایی، به نعمت همجواری خدا نایل‌گردد.

اگر امکان نیل به این هدف از راه کسب فضیلت وجود داشت در آن صورت پادشاه موظف بود که اتباع خود را به‌سوی آن رهبری کند.(چونکه عنوان پادشاهی به کسی عطا شده که از عالیترین میزان قدرت در موضوعات و مسائل انسانی بهره‌مند است. و علو هر قدرتی که وسیله‌یی است برای رسیدن به‌هدف، با علو همان هدف تناسب دارد. زیرا ما همیشه این نکته را در می‌یابیم که‌آن انسانی که وظیفه‌اش به‌دست آوردن هدف نهایی است، بر دیگران که وظیفه‌شان تأمین وسایل نیل به آن هدف است تسلط و فرمانروایی دارد. من‌باب مثال، ناخدای کشتی که وظیفه‌اش راندن کشتی در دریاست به کشتی‌ساز دستور می‌دهد که چه نوع کشتی برایش بسازد که برای بحرپیمایی

متناسب باشد. و آن شهروندی که کارش استعمال جنگ افزار است به‌اسلحه‌ساز دستور می‌دهد که چه نوع اسلحه برایش درست کند.) ولی از آنجا که انسان به‌هدف نهایی‌اش که تنعم از مجاورت خداست به کمک فضیلت یزدانی، و نه فضیلت انسانی، نایل می‌شود و شاهد این ادعا کلام حواری مسیح در سوره رومیان است (باب ششم، آیه ۲۳) که‌می‌گوید: «نعمت خدا حیات جاودانی است»، رساندن انسان به این هدف فقط از عهدهٔ یک قدرت یزدانی، و نه انسانی، ساخته است. چنین قدرتی متعلق به‌پادشاهی است که نه تنها انسان است بلکه خدا هم هست. به‌عبارت دیگر، چنین قدرتی فقط به‌سرور آسمانی ما عیسی مسیح تعاق دارد که با قرار دادن افراد بشر در حکم فرزندان خدا، همه‌شان را باجلال و شوکت آسمانی آشنا کرده است.

از این قرار، رهبری چنین حکومتی که از آسیب فساد و زوال مصون است به‌مسیح سپرده شد، و به همین دلیل است که نام وی در کتاب مقدس نه تنها به‌عنوان رسول اعظم کبریا بلکه به‌عنوان پادشاه برده می‌شود و قول یرسیای نبی در باب بیست سوم (آیه پنجم) اشاره به‌همین مطلب است: «او مثل شاهان سلطنت خواهد کرد و رفتارش با فطانت توأم خواهد بود.» و از این روست که طبق سنن مسیحیت پایگاه سلطنت روحانی از او [یعنی از عیسی مسیح] مشتق می‌گردد و از آن مهمتر اینکه تمام پیروان اولیهٔ مسیح که افتخار صحابت او را درک کرده‌اند پادشاهان و کشیشان نامیده می‌شوند.

حکومت این قلمرو سلطنتی که منظورش جدا کردن مخلوقات روحانی از مخلوقات دنیوی بود به پادشاهان دنیوی سپرده نشد بلکه به روحانیان و بالاتر از همه به روحانی اعظم، جانشین پطروس قدیس و قائم‌مقام عیسی در زمین، یعنی پاپ اعظم روم اعطاء گردید، و تمام پیروان مسیح باید به‌همان‌سان که امر و نهی خود مسیح را اجرامی کنند از اوامر او نیز اطاعت ورزند زیرا بر اساس دلایلی که در سطورگذشته بیان شد کسانی که عهده‌دار هدفهای فرعی هستند باید مطیع اوامر کسی باشند که مسئول رهنمایی بندگان به‌سوی هدف اعلی است و در راه نیل به‌این هدف اعلی باید به دستور همان پیشوای اعظم رفتار کنند.»

اثر قانون یزدانی در محدود کردن حوزهٔ قدرت سیاسی

از این قرار، اندیشهٔ قانون یزدانی در دستگاه فلسفی آکویناس، نقطهٔ اوجی در اختیار فلسفهٔ ارسطو می‌گذارد که جای آن در نوشته‌های خود ارسطو خالی است. آکویناس شرحی را که ارسطو دربارهٔ هدف طبیعی انسان می‌دهد قبول دارد ولی شرحی متمم دربارهٔ یک هدف والاتر بر فرق آن نصب می‌کند. به‌عبارت دیگر، گفتار ارسطو را دربارهٔ ماهیت جامعهٔ انسانی می‌پذیرد ولی خود این جامعه را تحت قدرت یک جامعه یزدانی قرار می‌دهد. روش فکری وی براین فرض استوار است که این بنای زبرین را به راحتی و بی‌آنکه نیازی به‌جرح و تعدیل اساسی باشد می‌توان برفرق همان بنای فلسفی ارسطو جا داد. ولی حقیقت این است که چنین فرضی موجه نیست زیرا جامعهٔ سیاسی از آنجا که به‌عقیدهٔ آکویناس مادون و مطیع یک جامعه یزدانی است، بناچار باید آن شأن و خصلتی را که ارسطو برایش قائل شده است از دست بدهد. سخن کوتاه: در دستگاه فلسفی آکویناس، جامعهٔ سیاسی ارسطو دیگر آن جامعه والای پیشین نیست بلکه خصلت یک جامعه دنیوی را به‌خودگرفته است— خصلتی که تا همین دوره‌های معاصر به‌جا مانده است.

تشخیص اولین آثار و نتایج این اندیشه در داخل دستگاه فلسفی آکویناس، از روی عباراتی که در پایین نقل می‌شود به‌خوبی میسر است و وی در ضمن آن اطاعتی را که یک بندهٔ مسیحی به‌اولیای قدرت مدنی مدیون است مورد بحث قرار می‌دهد.

> در اینکه آیا اتباع کشور باید در هر موردی بی چون و چرا از اوامر بالاتران خود اطاعت ورزند[۵۱]
>
> [نتیجه: اطاعت از اوامر بالاتران فقط تا آنجا برای اتباع کشور واجب است که خود آن بالاتران مطیع اوامر مقاماتی بالاتر باشند و دستورهایی که صادر می‌کنند با احکام مقامی که از همگان والاتر است مغایر نباشد.]
>
> . . . .
>
> در دو مورد ممکن است انسان از قید اطاعت همه‌جانبه نسبت

۵۱. الهیات عالی، مسئلهٔ یکصدوچهارم، مادهٔ پنجم با محذوفاتی.

به مافوقش معاف گردد: (۱) هنگامی که انسان به اطاعت از امرمقامی بالاتر از رئیس مستقیم خویش مجبورگردد. از این قرار، در تفسیر آیه‌یی که در باب هشتم سوره رومیان آمده است به این مضمون: «آنان که در مقابل قدرت فرمانروا ایستادگی کنند به‌لعنت الهی دچار خواهند شد،» مفسر انجیل این جمله را می‌افزاید: «اگر کوراتور[۵۲] فرمانی به‌شما داد و آن فرمان با امر پروکنسول مغایر بود، آیا وظیفهٔ شماست که کما کان از امر کوراتور اطاعت کنید؟ اگر پروکنسول به نحوی و شخص امپراتور به‌نحوی دیگر فرمان صادر کرد، آیا در این باره تردیدی هست که باید فرمان قبلی را زیر پا گذاشت واز فرمان تالی اطاعت کرد؟ به‌همین قیاس، اگر فرمان امپراتور با امر الهی مغایرت پیدا کرد، در آن صورت وظیفهٔ بنده جز این نیست که امر امپراتور را نشنیده بگیرد و امر الهی را اجرا کند. (۲) رهابودن مادون از تعهد اجرای امر مافوق، در زمینهٔ دیگری نیز موجه است و آن هنگامی است که مافوق اجرای امری را در زمینه‌یی از فرد مادون خود بخواهد که در آن زمینه فرد مادون تحت فرمان و حاکمیت مافوقش نباشد. در این باره سنکا[۵۳] چنین می‌گوید: «اشتباه محض است اگر فکر کنیم که قید بندگی و فرمانبرداری شامل تمام اعضای بدن انسان می‌شود. بهترین قسمت وجود انسان از این قید وارسته است. ابدان و عضلات بندگان متعلق به‌اربابان آنهاست اما فکر بشر مملوک کسی نیست و به‌صاحبش تعلق دارد.» به‌همین نحو، در تمام آن چیزهایی که به‌حرکت درونی اراده [یعنی وجدان] مربوط است، هیچ انسانی مکلف به اطاعت از اوامر انسان دیگر نیست بلکه فقط باید امر خدا را که حی و ناظرست اطاعت کند.

ولی انسان به هرحال موظف است در تمام آن اعمال خارجی که به‌وسیلهٔ اعضای بدن صورت می‌گیرد از اوامر انسانی دیگر اطاعت ورزد. حتی در این مورد نیز استثنایی هست به این معنی که در آن قسمت از افعال جسمانی که متعلق به بخش اساسی بدن است (مثلا

۵۲. در سلسله مراتب اداری روم قدیم، کوراتور ازکارمندان جزء مملکت ومقامش خیلی پایین‌تر از مقام پروکنسول (Proconsul) بود.

53. Seneca

در افعال مربوط به‌حفظ تندرستی و ادامهٔ نسل) انسان فقط به‌اجرای امر خدا مکلف است زیرا تمام آفریدگان به‌طبیعت یکسانند. از این رو، در مسائل مربوط به‌زناشویی، یاد کردن سوگند تجرد، و چیزهایی از این قبیل، بندگان مجبور به اطاعت از اوامر اربابان و اولاد مجبور به‌اطاعت از اوامر والدین نیستند. اما در آن چیزهایی که با نظم دادن به‌اعمال و مسائل بشری سروکار دارد، زیر دست در حدود قدرتی که به‌مافوق عطا شده موظف است که از اوامر آن مافوق اطاعت کند. من باب مثال، سرباز در تمام شئون مربوط به ادارهٔ جنگ موظف است که مطیع اوامر فرماندهش باشد. به‌همین ترتیب غلامان نیز مجبورند در تمام مواردی که مربوط به‌وظایف بندگی‌شان می‌شود از اوامر اربابان اطاعت ورزند. فرزند نیز در تمام آن چیزهایی که مربوط به انضباط زندگی و حفظ نظم خانواده است به‌اطاعت از امر پدر موظف است.

. . . .

پاسخ استدلال دوم [استدلال دوم این بود که همان‌طور که انسان به‌اطاعت از امرخدا در تمام‌چیزها موظف است، نیز به‌همین نحو باید از اوامر کسانی که به امر الهی بروی حاکم شده‌اند، اطاعت ورزد] این است که انسان در تمام چیزهای برونی یا درونی مطلقاً تابع امر خداوند است و بنابراین در هر مورد باید از فرمان او اطاعت کند. اما اتباع کشور جز در بعضی موارد که صریحاً تعیین شده ۵۴ موظف به اطاعت بیچون و چرا از اوامر فرمانروایان زمینی‌نیستند و در مورد اخیر نیز لزوم اطاعت از امرفرمانروا مبنی براین اندیشه است که شخص وی واسطه میان خداوند و آفریدگان اوست. اما نسبت به‌سایر اعمال و امور بشری همه اینان [بندگان خدا] مطیع بلاواسطه آفریدگار خود هستند که اوامر او را از مجرای قانون طبیعی، یا قانون نبشته ۵۵ دریافت می‌دارند.

۵۴. منظور آن قسمت از اعمال خارجی انسان است که به‌وسیلهٔ اعضای بدن‌صورت می‌گیرد، یا اعمالی که برای تنظیم امور انسانی‌درچهارچوب اقتدارات مشروع حکمران، ضرورت دارد.

۵۵. منظور قانون الهی است بدان سان که در «تورات» و «انجیل» اعلام‌شده.

آکویناس به‌شدت در این‌باره پافشاری می‌کند که جمله اتباع مسیح، یعنی تمام مسیحیان که به قانون الهی ذکر شده در انجیل اعتقاد و دسترسی دارند، باید از اوامر فرمانروایان دنیوی خود اطاعت کنند. از این لحاظ، نتیجه‌یی که وی در فصل بعدی، که در آن همین مسئلهٔ اطاعت مورد بررسی قرارگرفته ازگفتار خود می‌گیرد، در قالب عبارت زیر بیان می‌شود: «از آنجا که می‌بینیم که ایمان مسیح نه تنها نظام عدالت را از بین نمی‌برد بلکه آن را تأیید هم می‌کند، پس لازم است که پیروان آیین مسیح مطیع اوامر فرمانروایان دنیوی خود باشند.»[۵۶] اما حوزه‌یی که در آن مقامات دنیوی حق دارند از اتباع خود اطاعت بخواهند محدود به‌تنظیم مقرراتی دربارهٔ اعمال خارجی اتباع است. این محدودیت نتیجه‌یی است لازم از اندیشهٔ قانون یزدانی زیرا چنانکه دیدیم تنظیم مقررات و قوانین برای آن قسمت از اعمال انسان که مستقیماً به‌کسب هدف جاودانی‌اش مربوط می‌شود از وظایف همین قانون است. این مقررات باید شامل احساسات و نیات درونی وی که ناشی از قلب و اراده‌اش هستند باشد و چون نظارت به‌مافی‌الضمیر انسان از قدرت دولت خارج است پس مسئولیت این امر باید در حوزهٔ قدرت قانون یزدانی قرار گیرد. اما محدودیتهایی که آکویناس در این زمینه قائل می‌شود دولت دنیوی را به چیزی بسیار متفاوت از آنچه ارسطو در عالم اندیشهٔ خود انگاشته بود مبدل می‌سازد. ارسطو به‌این فکر که قدرت قانونگذاری دولت محدود به‌تنظیم اعمال خارجی انسان باشد می‌خندد[۵۷] و می‌گوید که ماحصل این اندیشه چیزی جز این نیست که نقش منفی قانونگذار آشکارا اعلام وگفته شود که قانون فقط برای جلوگیری از زیان زدن اعضای جامعه به یکدیگر وضع‌شده است و هیچ نوع وظیفهٔ مثبت برای تبدیل کردن آنها به «انسان‌های خوب» ندارد. از نظرگاه ارسطو، قانون دولت و اوامر فرمانروایی که مجری آن قانون است هیچ کدام دارای چنین محدودیتی نیستند و همان وظیفه اساسی که به‌عهده این دو مقام واگذار شده، یعنی تبدیل کردن شهروندان کشور به انسانهای خوب، اختیارات نامحدودشان را توجیه می‌کند. زیرا دولتها و فرمانروایان [به‌عقیدهٔ وی] نه‌تنها باید اعمال خارجی اتباع خود را تنظیم کنند، بلکه نیز موظفند که خصال و صفات آنها را بهتر سازند.

۵۶. همانند این دستور تقریباً در تمام‌کتب آسمانی منجمله در آن آیهٔ مشهور «قرآن» که‌می‌گوید، «اطیعوالله‌واطیعوالرسول‌والوالامرمنکم» دیده می‌شود.ـم.
۵۷. بنگرید به‌قسمتهای پیشین این کتاب.

فصل هشتم

ماکیاول[1]

شرح حال

قرون وسطی، با دو نهضتی که در تاریخ به رنسانس[2] (نوزایش) و رفورماسیون[3] (اصلاح) مشهور است به‌پایان رسید و دوران جدید آغاز گردید. رنسانس عبارت از کشف مجدد اعصار کهن بت‌پرستی، یا چنانکه از نام این‌نهضت پیداست، نوزایش آن فرهنگ باستانی بود که در مقابل لفوذ مسیحیت برای قرنها مسکوت و بیحرکت مانده بود. از نامی که به‌این نهضت داده شده است نباید چنین نتیجه‌گرفت که تمام اندیشه‌ها و فرهنگ دوران باستان در قرون مقدم بر رنسانس مرده بودند و اکنون دوباره می‌خواستند زنده یا از نو زاییده شوند. اندیشه هایی که در زیر قشر تشکیلات امپراتوری روم قدیم قرار داشتند و بسیاری از اندیشه‌های دیگر که از خلال فلسفهٔ یونانی بیان می‌شدند، همه‌شان، چنانکه دیده‌ایم، در سنتزها و آمیزه‌های فکری قرون وسطی جذب شده بودند. از این رو می‌توان‌گفت که در این دوره رنسانس به حقیقت، هنر یونانی بود (و نه فلسفهٔ یونانی) و اندیشه‌های جمهوری روم بود (و نه اندیشه‌های امپراتوری روم‌باستان) که هر دو تجدید حیات یافتند.

این رستاخیز فرهنگی‌و زنده شدن علاقهٔ اروپاییان نسبت به‌فرهنگ و شعایر اعصار کهن، تنها یک نهضت دانشگاهی یا یک جنبش فکری نبود که مخصوص عالمان و روشنفکران باشد بلکه چیزی بیشتر و بالاتر از این بود. این میل و علاقه نوپدید که اکنون درمردم اروپای جدید پیدا شده بود به حقیقت ظهور مجدد (یازایش‌دوباره) احساسات دیرینه پرستی‌مردم‌نسبت به‌آیینها، یادگارها، و شکوه و فرهنگ اعصار کهن بود. به‌بیانی بهتر: دوباره جان‌گرفتن احساساتی بود که‌فرهنگ مسیحی قرون وسطی آن را زیر پاگذاشته، له کرده، ولی بکلی از بین نبرده بود.

1. Machiavelli 2. Renaissance 3. Reformation

سردمان این دوره نوعی علاقهٔ جدید نسبت به‌آثار و مفاخر فرهنگی اعصار کهن در اعماق روح خود احساس می‌کردند زیرا می‌دیدند که این آثار با کیفیتی، با احساسی، که آنها از وجودش در درون خود آگاه بودند، سازگار است.

اما نهضت رفورماسیون، به‌عکس رنسانس، نهضتی بود در داخل خود مسیحیت که به هیچوجه رنگ یا خصلت ضد مسیحی نداشت و فقط مدعی بود که می‌خواهد ایمان خالص مسیحیت را از عناصر و سواد بیگانه که به مرور زمان تیره و آشفته‌اش کرده بودند تطهیر کند.

پس رنسانس و رفورماسیون نامهایی هستند که به‌طور ملخص، ولی نه گمراه‌کننده، دو دسته از نیروهای عظیم تاریخ را مشخص می‌سازند که باعث تغییر شکل اروپای قرون وسطی و تبدیل آن به اروپای جدید گردید.

در قلمرو اندیشهٔ سیاسی، ماکیاول نمایندهٔ یکی از این دو نیرو یعنی رنسانس است. وی به‌سال ۱۴۶۹ در ایتالیا (که مرکز اصلی رنسانس بود) چشم به‌جهان‌گشود. در سرتاسر دوران حیات وی، کما اینکه قرنها پس از آن، ایتالیا از نظر سیاسی کشوری بود تجزیه شده که به عدهٔ زیادی دولتها و سرزمینهای کوچک تقسیم می‌شد. همهٔ این دولتها، مانند جوامع سیاسی اعصار کهن، دولتهای شهری بودند. حکومت بعضی از آنها (نظیر ونیز و فلورانس) جمهوری بود در حالی که برخی دیگر تحت حکومت فرمانروایان مستبد و مالک‌الرقاب قرار داشتند. در بسیاری از شهرهای ایتالیا این دو نوع حکومت (جمهوری و استبدادی) به‌سرعت جانشین همدیگر می‌شدند. از لحاظ وضع داخلی همهٔ آنها مرکز رقابتهای شدید سیاسی، جاه‌طلبیهای شخصی، و در عین حال کانون‌هایی بودند برای پیدایش و نمو یک فرهنگ مشعشع هنری و ادبی. روابطشان بایکدیگر غالباً خصمانه و توأم با کشمکشهای لاینقطع— از طریق دیپلماسی یا جنگ— بود و در حالت اخیر لشگرهایی که در جنگها شرکت می‌کردند عمدتاً از سربازان مزدور و کرایه‌ای تشکیل می‌شد. عاملی دیگر که نقشهٔ سیاسی ایتالیا را آشفته‌تر می‌ساخت وجود سرزمینهایی در داخل این شبه‌جزیره بود که حکومتهای مستقل نداشتند و مستقیماً از طرف کلیسای کاتولیک (که مقر آن روم بود) اداره می‌شدند.

از آن‌گذشته، پراکندگی و عدم اتحاد شهرهای ایتالیا بهانهٔ خوبی به‌دست سایر کشورهای اروپایی که وسیعتر و متشکل‌تر از ایتالیا بودند می‌انداخت که گاه‌بیگاه با نیروهای مسلح خود به‌خاک این کشور تجاوز کنند. امپراتور آلمان و پادشاهان ملی فرانسه و اسپانیا جزء این دسته از متجاوزان بودند ولی تجاوز آلها

غالباً به دعوت خود دولتها و احزاب ایتالیایی صورت می‌گرفت به این منظور که از قدرت کشور متجاوز بر ضد حریفان داخلی استفاده شود. اسپانیا بالاخص دولتی بود که پاپها غالباً از قدرت وی برای تحکیم و ادامهٔ تسلط خود بر مناطقی که جزء قلمرو ارضی کلیسا محسوب می‌شد یاری می‌گرفتند.

چنانکه قبلا اشاره کردیم ماکیاول به‌عنوان یکی از اتباع شهر فلورانس به دنیا آمد و در همین شهر بود که به‌سال ۱۴۹۴ (در بیست وپنج سالگی) وارد شغل رسمی دولتی‌گردید. چهار سال بعد (در ۱۴۹۸) به دبیری دیوان دوم منصوب شد و این دیوانی بود که تحت قانون اساسی آن روزی فلورانس بر امورجنگی و داخلی نظارت داشت و کارهای مربوط به‌این دو قسمت را اداره‌می کرد. ماکیاول تا سال ۱۵۱۲ در این سمت باقی بود و آن چهارده سالی که در این فاصله زمانی محصور است فعالترین و پر ثمرترین دوران زندگانی سیاسی وی را تشکیل‌می‌دهد. در عرض این سالها رأساً به‌خواندن و نوشتن گزارشهای سیاسی، انجام مأموریتهای سفارتی (هم به‌دربار دولتهای داخلی ایتالیا و هم بـه دربارهای اروپایی) وتشکیل واحدهای نظامی ذخیره (در فلورانس) اشتغال داشت.

بعد از شکست فرانسه به دست اسپانیا در نبرد راونا[4]— به‌سال ۱۵۰۹— ترقی دارو دستهٔ مدیچی[5] در ایتالیا آغازگردید. سه‌سال بعد از این قضیه (به‌سال ۱۵۱۲) جمهوری فلورانس، با اینکه در جنگ اسپانیا و فرانسه شرکت نکرده بود، حکومت آن روزی خود را به نفع همین دارو دستهٔ خلع کرد. ماکیاول شغل خود را از دست داد و از فلورانس تبعید شد. سال بعد در یک توطئهٔ نافرجام شرکت کرد، شکست خورد، به زندان رفت، شکنجه دید، و سرانجام آزاد شد. پس از بیرون آمدن از زندان، سیاست را رها کرد و در مزرعه‌ای واقع در بیرون شهر گوشه‌نشین شد و در آنجا مشغول رسیدگی به امور کشاورزی و خواندن و نوشتن آثار ادبی‌گردید. مهمترین آثار قلمی وی در همین دوره به‌وجود آمده‌اند. میان این آثار دو رسالهٔ مشهور هست — یکی بنام **گفتارهایی دربارهٔ ده جلد اول تاریخ‌تیتوس لیویوس**[6] و دیگری بنام **پرنس**[7] (شهریار) — که هر دو از نظرگاه اندیشهٔ سیاسی اهمیتی فوق‌العاده دارند. گفتارها عبارت از تفسیراتی آزاد دربارهٔ حوادث جمهوری روم هستند که مؤلف از بطن آن حوادث درسهایی دربارهٔ سرنوشت این جمهوری

4. **Ravenna** 5. **Medici**

6. *Discourses on the First Decade of Titus Livius*

7. *Il Principe*

اخذ و پندهایی برای هدایت زمان خود وضع می‌کند. اما رسالهٔ پرنس (ایل‌ـ پرنسیپ) اثری است سوجز که روی سخن مؤلف در آن با لورنتزو دوک دوربینو[۸] از شهریاران داخلی ایتالیاست که درگاهش در آن تاریخ به دو دلیل قبلهٔ امید ماکیاول شده بود: یکی اینکه احتمال می‌داد که وی سرانجام شغلی در دربار خود برایش تعیین و از رنج عزلت و بیکاری خلاصش کند و دیگر اینکه (چنانکه از لحن گفتارش در رسالهٔ شهریار پیداست) امیدوار بود که همین شهریار ایتالیایی سرانجام بتواند شهرها و جمهوریهای ایتالیا را ازگرداب آشفتگی و پراکندگی که باعث ضعف و تشنج داخلی آنها شده بود نجات دهد. رسالهٔ شهریار در اواخر سال ۱۵۱۳ به پایان رسید ولی رسالهٔ گفتارها که مؤلف نوشتن آن را پیش از رسالهٔ شهریار آغاز کرده بود اندکی دیرتر تکمیل شد. بقیه زندگانی ماکیاول چندان اهمیتی از نظر ما ندارد چونکه لورنتزو تمام امیدهای وی را— هم برای خودش و هم برای ایتالیا— مبدل به یأس کرد. ماکیاول کتابهایی دیگر نیز نوشته است که سهمترینشان عبارت از فن جنگ و تاریخ فلورانس هستند. از ۱۵۲۱ به بعد، مدیچی شغل سیاسی کم اهمیتی به‌وی ارجاع کرد و شش سال بعد از این تاریخ، به سال ۱۵۲۷، چشم از جهان فرویست.

فلسفهٔ سیاسی

غالباً اظهار نظر شده است که ماکیاول اولین متفکر سیاسی حقیقی در عصر جدید است و به معنایی این اظهار نظر کاملاً درست است. او دسته‌ای از اندیشه‌های تازه را به زمان خود شناساند که‌گرچه در اروپای جدید دیگر تازگی ندارند ولی نسبت به‌اذهان قرون وسطی کاملا بیگانه بودند. پذیرفتن عقیده بالا، به‌هر حال، موکول به رعایت دو شرط مهم است وگرنه‌گمراه خواهیم شد. در درجهٔاول باید توجه داشت که آن اندیشه‌های نوین که ماکیاول نماینده و شناسانندهٔ آنهاست هرگز نتوانستند آن سیستم قرون وسطایی را که خود این اندیشه‌ها عکس‌العملی در قبالش بودند از جهان اروپایی مطرود سازند. در سرتاسر دوران جدید، فلسفه آکویناس به‌نفوذ و بقای خود به‌عنوان فلسفه مقبول کلیسای کاتولیک ادامه داد و هنوز هم که هنوز است ادامه می‌دهد و در نتیجه می‌تواند ادعا کند که

8. Lorenzo Duc d'Urbino

نفوذ و تأثیرش در اروپای جدید به هیچوجه کمتر از نفوذ اندیشه‌های ماکیاول نبوده است. به‌عبارت دیگر، هیچکدام از این دو نظریه سیاسی نمی‌تواند منکر نفوذ دیگری در اروپای جدیدگردد و عنوان «نوآوری در اندیشهٔ سیاسی» را مطلقاً به‌خود اختصاص دهد.[۹]

در درجهٔ دوم، نباید فراموش کرد که ماکیاول تنها نمایندهٔ یکی از آن دو نیروی بزرگ (رنسانس و رفورماسیون) است که هم اکنون در مقدمهٔ این فصل بیان شدند. در این صورت اگر او را به‌چشم متفکری که نمونه و مظهر روحیه جدید در اروپاست بنگریم در معرض این خطر خواهیم بود که اهمیت و نفوذ اندیشهٔ سیاسی مسیحیت را (در شکل پرتستانی آن) ندیده بگیریم و از درک این نکته غافل بمانیم که این اندیشه نقشی بسیار بزرگ— حتی بزرگتر از آن ماکیاول— در تحکیم زیر بنای تمدن جدید بازی کرده است.

اندیشه‌های منفی ماکیاول همانها هستند که توجه خواننده را در نگاه اول به‌خود جلب می‌کنند. او به اصل تفکیک حوزه روحانی از حوزه سیاسی به‌شدت می‌تازد و نظریه قانون طبیعی را رد می‌کند. به‌عبارت دیگر، هیچکدام از آن دو اصل اساسی را که پایه تعلیمات سیاسی کاتولیسیزم است قبول ندارد. من هر کدام از این دو موضوع را به‌ترتیب ذکر و تحلیل خواهم کرد تا خواننده خود درک کند که منظور ماکیاول چیست.

۱. ماکیاول منکر وجود قانون الهی است

ماکیاول به‌آن رکن اساسی اندیشهٔ مسیحی که می‌گوید تقدیر انسان رسیدن به هدفی فوق‌الطبیعه (در دنیایی دیگر) است عقیده ندارد. در عین حال چنین قصدی هم ندارد که هدف انسان را در این دنیا فقط به تأمین وسایل رفاه و کسب سعادت مادی منحصر سازد. اما ارزشهایی که به‌نظر وی در ماوراء سعادت مادی انسان، و در سطحی بالاتر از این سعادت، قرارگرفته‌اند عموماً ارزشهای دنیوی هستند و نه ارزشهای آسمانی. این ارزشها عبارتند از عظمت، قدرت، و شهرت. به عقیدهٔ ماکیاول شهرتی که بعد از فنای صاحبش باقی بماند تنها مظهر خلود و فنا-

۹. برخی از مدارک نسبتاً جدید مربوط به اندیشه‌های سیاسی کاتولیک را پرفسور مایکل اوکشات در کتاب خود تحت‌عنوان «اندیشه‌های سیاسی واجتماعی اروپای معاصر» جمع‌آوری کرده‌است. مطالعهٔ آنها خواننده را متقاعد خواهدساخت که روح تعلیمات آکویناس هنوز زنده است وازبین نرفته.

ناپذیری است که خلق کردنش از دست انسان فناپذیر ساخته است.

پس اگر انسان، آن چنانکه ماکیاول فکر می کند، هدفی فوق الطبیعه ندارد، در آن صورت برای قانون یزدانی هم محلی برای انجام وظیفه باقی نمی‌ماند. نظریهٔ آکویناس، چنانکه دیدیم[۱۰]، این بود که انسان به دو نوع قانون نیازمند است زیرا که دو سرنوشت مختلف برایش تعیین شده است. او به قانون انسانی (برای تأمین رفاه و سعادت در این دنیا) و قانون یزدانی (برای تحصیل خیر و برکت در آن دنیا) نیاز دارد.

اندیشهٔ فلسفی قرون وسطی قوای مذهبی و سیاسی را بر پایهٔ همین فرق که میان آنها هست از هم تفکیک کرده بود. به‌موجب این اندیشه، حکمران سیاسی قیم قانون انسانی و کلیسا قیم قانون یزدانی شمرده می‌شد و از آنجا که این دو نوع قانون با هم فرق داشتند و هدف و مقصدشان از هم مجزا بود پس لازم بود که مراجع والای این دو قانون نیز هر کدام حوزهٔ عملی مخصوص به‌خود داشته باشند. به واقع نه‌تنها این ضرورت وجود داشت که مذهب از دولت‌مستقل باشد بلکه از آنجا که هدف فوق‌الطبیعه انسان برتر از هدف طبیعی‌اش بود، نیز می‌بایست که قدرت اولیای مذهبی به‌نحوی برتر از آن زمامداران سیاسی باشد.[۱۱]

اما چون ماکیاول به هیچ فرقی میان این دونوع قانون معتقد نیست، در پیروی از عقیده‌اش به‌این نتیجه رهبری می‌شود که نه‌تنها اندیشهٔ برتری مذهب را نسبت به‌دولت رد کند، بلکه خود این ادعا را که مذهب ممکن است وجودی مستقل از دولت داشته باشد، بکلی منکر آید.

مفهوم این نظر البته این نیست که ماکیاول مذهب را تحقیر می کند و کسانی که چنین انتظاری از او دارند بیگمان از دیدن عنوانی که وی برای یکی از فصول کتاب گفتارها برگزیده است تعجب خواهند کرد. عنوان فصل مزبور این است: «در اهمیت تخصیص دادن مقامی بزرگ به مذهب در داخل تشکیلات دولت، و شرح اینکه چگونه غفلت از این امر، به‌علت رفتار کلیسای روم، باعث انهدام ایتالیا گردید[۱۲]»

نیز در سطور اول همین فصل، ماکیاول نظر خود را دربارهٔ ضرورت مذهب آشکارا اعلام می‌دارد: «کشورهای سلطنتی و جمهوری که مایلند خود را از فساد

۱۰. بنگرید به قسمتهای پیشین این کتاب.
۱۱. بنگرید به قسمتهای پیشین این کتاب.
۱۲. گفتارهایی دربارهٔ ده جلد اول تاریخ تیتوس لیویوس، کتاب اول، فصل دوازدهم.

حفظ کنند قبل از هر چیز باید در رعایت مناسک مذهبی کوشا باشند و احترام همهٔ آنها را به‌جا آورند، زیرا برای انهدام قریب‌الوقوع یک کشور هیچ علامتی واضحتر از این نیست که مذهب در چشم مردمان آن کشور کوچک شده باشد.»

نظر ماکیاول نسبت به‌مذهب خصومت‌آمیز نیست. مذهب، به‌عقیدهٔ وی، برای سلامت و خوشبختی دولت لازم است. او خوب می‌داند که کار هیچ دولتی رونق نخواهد داشت اگر تنها وسیلهٔ وادار کردن شهروندانش به خدمتگزاری در راه دولت همین باشد که آنها را از فرمانروای کشور، یا از کیفرهایی که ممکن است به‌امر آن فرمانروا نصیبشان گردد، بترسانند. برای اینکه شهروندان کشور از روی میل و علاقه کمر به خدمت دولت بندند و جملگی، حتی در مواردی که اوضاع واحوال برای نافرمانی کردن و از کمند مجازات جستن مستعد است، نسبت به‌دولت وفادار بمانند، انگیزه‌ای دیگر و قویتر لازم است که فقط مذهب می‌تواند آن را تولید کند. از این قرار، ماکیاول مقامی بس والا برای مذهب در داخل تشکیلات دولت قائل است. ولی متوجه باشید که این مقام فقط در داخل دولت است و چیزی بالاتر از دولت یا مستقل از دولت نیست. ارزشی که ماکیاول برای مذهب قائل است و وجودش را برای دولت مغتنم می‌شمارد فقط از جنبهٔ خدمتی است که مذهب می‌تواند به‌شکل یک ابزار مؤثر برای تسهیل و تکمیل هدفهای دولت انجام دهد و به همین دلیل است که کلیسا را نیز جزئی از اجزاء خادم دولت می‌شمارد. به‌عبارت دیگر، برای مذهب ارزشی به همان مفهوم دوران بت‌پرستی قائل است و اصل مسیحیت را در این باره رد می‌کند.[۱۳]

نظر ماکیاول دربارهٔ موقعیتی که مذهب در داخل تشکیلات دولت دارد در عباراتی که در زیر نقل می‌شود آشکارا بیان شده است. مؤلف فوایدی را که از حکومت دو شهریار رومی نصیب شهر باستانی روم شده است با هم می‌سنجد، از این دو تن یکی (رومولوس) سرداری است مقتن که شهر روم به‌دست وی بنیانگذاری شده و دیگری (نوما پومپی‌لیوس) جانشین اوست که شهریاری صلحدوست و مذهبی بوده.[۱۴]

گرچه بنیانگذار روم‌رومولوس بود که این شهر، مانند دختری، زایش و تربیت خود را به وی مدیون است، ولی خدایان از آنجا که

۱۳. رجوع کنید به قسمتهای پیشین این کتاب.
۱۴. گفتارها، کتاب اول، فصل یازدهم.

قوانینی را که این پادشاه وضع کرده بود برای حسن ادارهٔ یک‌امپراتوری به‌این عظمت کافی تشخیص ندادند، نیت خود را که عبارت از انتخاب نوماپومپی لیوس به‌جانشینی وی بود به‌ضمیر مجلس سنای روم الهام کردند تا حکمران جدید هرآن کاری را که صاحب‌پیشین تاج وتخت ازکردنش غفلت کرده بود منظم سازد. شاه جدید (نوما) که خود را با اتباعی بسیار نامنظم و وحشی‌طرف می‌دید و مایل بود که آنها را بی‌تشبث به‌جنگ و خونریزی وادار به‌اطاعت از قوانین مدنی‌سازد، دست بدامن مذهب زد که آن را لازمترین و موثقترین پشتیبان هر جامعهٔ مدنی می‌شمرد. وی مذهب را برپایه‌هایی چنان قوی استوار ساخت که مردم برای قرن‌های متمادی در هیچ‌جای دیگر دنیا به اندازهٔ اتباع جمهوری روم از خدایان نمی‌ترسیدند. و این موضوع وظایف مجلس سنا و پیشوایان بزرگ آن را در انجام کارهایی خطیر که به عهده‌گرفته بودند بینهایت تسهیل کرد به‌نحوی که اگر امروز اعمال رومیان آن دوره را من حیث‌المجموع، یا به‌طور جداگانه، مورد بررسی قرار دهیم خواهیم دید که شهروندان آن زمان از شکستن یک سوگند مذهبی خیلی بیشتر وحشت داشتند تا از نقض قانونی که ساختهٔ دست بشر باشد. و از این‌حیث به‌انسانی مانند بودند که قدرت خدایان در چشمش احترام بیشتری دارد تاقدرت و حشمت انسانی....

و هر آن کسی که تاریخ روم قدیم را به دقت خوانده باشد خواهد دید که مذهب در آن تاریخ با متحدکردن مردمان، باوادارکردن آنها به رعایت انضباط، و با رسوا ساختن عناصر شرور، تا چه اندازه به‌درد لشگرکشیها و تسهیل وظایف فرماندهان رومی می‌خورده است تا آنجا که اگر امروز این سؤال مطرح شود که آیا روم به روسولوس مدیون‌تر است یا به نوما، من در اظهار عقیده‌ام تردید نخواهم کرد که تاج افتخار را باید برسر نوما گذاشت زیرا درجایی که مذهب نیرومند باشد به‌آسانی می‌توان ارتش و انضباط را به مردمان شناساند ولی درجایی که ارتش هست و مذهب نیست شناساندن مذهب به‌لامذهبان کاری است بس دشوار... که از بررسی مجموع این حقایق رویهمرفته چنین نتیجه می‌گیرم که مذهبی که نوما به‌روم قدیم شناساند از علل عمدهٔ نیکبختی آن شهر بود زیرا همین مذهب باعث بوجود آمدن

قوانین خوب در آن شهر گردید. قوانین خوب نیکبختی می‌آورند و
نیکبختی باعث می‌شود که انسان در انجام کارهای خطیر کامیاب
گردد. و همچنانکه رعایت مناسک یزدانی علت عظمت جمهوری‌هاست،
غفلت از آن مناسک نیز باعث انهدام آنهاست. زیرا در جایی که مردم
از خدا نترسند ویرانی کشور سرنوشتی است قطعی.

۲. ماکیاول منکر وجود قانون طبیعی است

فضیلت در نظر ماکیاول با آن تصوری که وی از هدف‌های انسانی دارد کاملا بهم پیوسته است. این فضیلت باید شامل صفاتی باشد که انسان را در رسیدن به هدف مقدرش یاری کند. اما چون این هدف در نظر ماکیاول عبارت از تحصیل موفقیت، قدرت، و شهرت است پس فضیلت انسان عبارت از خواصی است که شایستگی بدست آوردن این چیزها را به او می‌بخشد. و این همان مفهومی است که از لغت ایتالیایی ویرتو[۱۵] که در سرتاسر نوشته‌های ماکیاول بکار می‌رود و در دستگاه فلسفی‌اش اهمیتی فوق العاده دارد استنباط می‌شود. به‌این ترتیب صفاتی که در نظر او معرف فضیلت انسانی هستند بی‌شباهت به‌آن صفاتی که ماقبلاً در افکار سوفسطاییان یونانی کشف کرده‌ایم نیستند.[۱۶] فضیلت ماکیاولی چیزی است خیلی شبیه به آن «فضیلت طبیعی» که به‌عقیدهٔ کالیکلس سوفسطایی حیف بود و خجالت داشت که انسان آن را مقهور اصول اخلاقی یا محدودیت‌های قانونی سازد. جی. بورکهارت[۱۷] این نوع فضیلت را «آمیزه‌ای از عقل وقدرت» توصیف کرده است و رویهمرفته می‌توان گفت فضیلت ماکیاولی عبارت از صفاتی است (حالا این صفات هرچه می‌خواهد باشد) که من‌حیث‌المجموع انسان را مقتدر و با عظمت و مشهور می‌سازند.

بکار رفتن پی‌درپی کلمهٔ «ویرتو» در آثار ماکیاول، ترجمهٔ قسمتهایی از این آثار را که محتوی لغت مذکور هستند فوق‌العاده دشوار و تقریباً غیر ممکن می‌سازد. ترجمهٔ تحت‌اللفظی این لغت در زبان انگلیسی البته همان لغت ویرچیو[۱۸] است

15. Virtu

۱۶. رجوع کنید به‌قسمتهای پیشین این کتاب.

17. J. Burkhardt

18. Virtue

ولی معنایی که ماکیاول از لغت ایتالیایی ویرتو [۱۹] درک می کند با آن مفهومی که خود ما از لغت انگلیسی «ویرچیو» درک می کنیم فرقی چنان آشکار دارد که عدهٔ زیادی از مترجمان انگلیسی آثار ماکیاول کلمهٔ «ویرچیو» را بکلی دورانداخته و به‌جای آن لغت «والر» [۲۰] را (که به‌معنی خوی مردانگی است) برگزیده‌اند. ولی این قبیل تصرفات در ترجمه، هرقدر هم از نظر اسلوب نگارش مطلوب باشد، تنها نتیجه‌اش مخفی کردن آن اختلاف حقیقی است که میان اندیشهٔ ماکیاول واندیشهٔ خود ما در این زمینه وجود دارد. به‌این دلیل در ترجمهٔ مطالبی از ماکیاول که از این ببعد نقل می‌شوند من همان لغت مأنوس «ورچیو» راکه در زبان انگلیسی به معنی فضیلت است بکار برده‌ام ولی برای اینکه مفهوم اختصاصی این کلمه (بدان سان که مورد نظر ماکیاول بوده) هیچگاه از نظر خواننده دور نماند آن را همیشه میان هلال مضاعف (گیومه) قرار داده‌ام.

توجه به‌این نکته خیلی مهم است که ماکیاول لغت ایتالیایی «ویرتو» را برای تشریح نوعی از خواص بکار می‌برد که تلقین آنها به ذهن خوانندهٔ انگلیسی به کمک لغت «ویرچیو» غیر ممکن است چونکه ما لغت اخیر را برای توصیف خواصی کاملا متفاوت بکار می‌بریم. لغت فضیلت— هم برای ماکیاول و هم برای ما— معرف خواصی است که وجودشان در انسان او را به «انسانی خوب» مبدل می‌سازند. تا اینجا اختلافی نیست. اختلاف نظر حقیقی در آن فرقی است که میان تصور ذهنی وی از کلمهٔ «خوبی» و تصور ذهنی ما از همین کلمه وجود دارد.

به‌عبارت دیگر، اختلاف ما با ماکیاول اختلافی است اصولی. زیرا ما به یک سلسله اصول و مبانی اخلاقی معتقدیم که وی آنها را اصلا قبول ندارد. مثلا ما پذیرای این اصل هستیم (ولی ماکیاول نیست) که انسان فقط در نتیجهٔ اطاعت از قانون می‌تواند به هدف نهایی خود که تحصیل خیر است نایل گردد و این همان اصلی است که از خلال پاسخ افلاطون به سوفسطاییان — در آنجا که می‌گوید تسلط انسان برنفس اماره شرط عمدهٔ فضیلت است— جلوه‌گر است.[۲۱] و نیز همان اصلی است که در آثار حکمای رواقی[۲۲] و مسیحی[۲۳] (در آنجا که روی اندیشهٔ قانون طبیعی بحث می‌شود) به‌نحوی دقیق و آشکار بیان شده است.

19. Virtu 20. Valour

۲۱. بنگرید به قسمتهای پیشین این کتاب.
۲۲. قسمتهای پیشین.
۲۳. قسمتهای پیشین.

اندیشهٔ قانون طبیعی این نکته را به تلویح دربردارد که برخی «ملاکهای ازلی» دربارهٔ رفتار صحیح هست که «انسان خوب» باید رفتار خود را با آنها تطبیق دهد و نحوهٔ قضاوت ما دربارهٔ فضیلت وی بسته به‌این است که رفتارش تا کجا با آن ملاکها سازگار باشد. اما ماکیاول چنانکه دیدیم رفتار انسانی را با ملاکی کاملا متفاوت ارزیابی می‌کند و فضیلت وی را در شایستگی و توانایی‌اش برای بدست آوردن شهرت و قدرت می‌داند. و درست همچنانکه اخلاقیون پیش ازوی ملاکها و سرمشق‌هایی برای بکار بردن فضیلت تعیین کرده‌اند، ماکیاول نیز به‌نوبهٔ خود ملاک‌هایی برای اعمال فضیلت (به مفهومی که‌خود اوبرای این کلمه قائل است) وضع می‌کند. و همچنانکه این عده از صاحبنظران اخلاقی به‌مردم اندرز می‌دهند که چگونه می‌توان نحوهٔ رفتار را با قوانین حق و باطل تطبیق داد، ماکیاول نیز به‌شیوهٔ آنها به‌مردم می‌گوید که چگونه می‌توان از راهی رفت که سرانجام به قلهٔ شهرت و عظمت رسید. مشهورترین کتاب وی بنام شهریار (یافرمانروا) مجموعه‌ای‌است شامل بر یک چنین ملاکهاو اندرزها که‌در آن روی سخن مؤلف اختصاصاً باکسی (یاکسانی) است که زمام قدرت سیاسی را عملا در دست دارند. و عصارهٔ ارشاد وی در این رساله همان است که در اصطلاح عام به ماکیاولیزم معروف است. من بیان اندیشهٔ او را با نقل یکی از فصول رسالهٔ شهریار که بیش از هر نوشتهٔ دیگر به بدنام کردنش کمک کرده است آغاز می‌کنم.

آیا لازم است که شهریار قول و پیمان خود را حفظ کند[۲۴]

همگان براین نکته واقفند که صفاتی مانند وفاداری، حفظ حرمت‌قول، درستی رفتار، و نیالودگی به نیرنگ تا چه پایه در شهریار پسندیده است. اما از آن طرف، در قبال حوادثی که در عصرما اتفاق افتاده‌است خودبه‌چشم می‌بینیم که‌شهریارانی که زیادپایبندحفظ‌قول خود نبوده‌اند،ولی درمقابل رموز غلبه بر دیگران را به کمک حیله و نیرنگ خوب می‌دانسته‌اند، کارهای بزرگ انجام داده‌اند و وضعشان در آخر کار خیلی بهتر از آن کسانی بوده است که در معامله با دیگران صداقت و درستی به‌خرج داده‌اند.

۲۴. شهریار، فصل هجدهم.

پس بگذارید همه این را بدانند که برای رسیدن به‌هدف از دو راه می‌توان رفت: یکی از راه قانون و دیگری از راه زور. از این دو راه، اولی شایستهٔ انسان‌ها و دومی شایستهٔ حیوان‌هاست. ولی از آنجا که طریقهٔ اول غالباً بی‌تأثیر است، تشبث به‌طریقهٔ دوم ضرورت پیدا می‌کند. بنابراین بر شهریار لازم است که طریقهٔ استعمال هر دوی این شیوه‌ها را خوب بداند و موقع را برای بکار بردن هرکدام نیک بسنجد. و این درسی است که نویسندگان اعصار کهن به‌تلویح به‌ما یاد داده‌اند زیرا در روایات باستانی می‌خوانیم که آشیل و بسیاری دیگر از شهر یاران قدیم در دامن تربیت شیرون[۲۵] (از نژاد سنتور) بزرگ شده‌اند و تنها حکمت این کار که تربیت شهریاران آتی را به عهدهٔ آموزگاری که نصف پیکرش انسان و نیمهٔ دیگرش حیوان بوده می سپرده‌اند همین بوده است که عقلای آن زمان تشخیص می‌داده‌اند که برای شهریار ضرورت دارد که راه بکار بردن خوی انسانی و حیوانی را خوب بلد باشد و بداند که یکی از این دو بی وجود دیگری پایدار نیست. ولی از آنجا که شهریار باید بداند که نیمهٔ حیوانی طبیعتش را چگونه عاقلانه بکار برد، بر اوست که از میان جانوران شیر و روباه را به‌عنوان سرمشق برگزیند زیرا که شیر برای تحصیل طعمه‌اش از تن دادن به رنج و کوشش و خستگی ناگزیر است درحالی که روباه از گزند گرگان در امان نیست. در این صورت بر شهریار واجب است که حیله‌گری روباه را برای دفع گزند با صولت شیر برای نشان دادن قدرت توأم‌سازد.

اگر بنا باشد که شهریار فقط روی خصلت یکدندگی شیر تکیه کند، عملش نابخردانه است و به این دلیل است که یک شهریار دوراندیش هرگز نمی‌تواند — و نباید— خود را پابند حفظ قولی که داده است بشمارد و در رعایت آن قول، موقعی که برایش مسلم شده است که فایدهٔ قول شکنی بیشتر است، اصرار ورزد. قول‌ها در تحت شرایطی که دائماً در تغییر و تحولند داده می‌شوند و هرگاه شرایطی که دادن قولی را ایجاب می‌کرده است منتفی‌گردید، شهریار هیچ‌گونه

۲۵. سنتورها (Centaurs) موجوداتی افسانه‌ای بودند که نصف بدنشان انسان و نیمهٔ دیگرشان حیوان بود. وشیرون (آموزگار آشیل) ـحکایت اساطیر یونانی‌ـاز اعضای این نژاد بوده‌است.

تعهدی برای محترم شمردن قـول خود ندارد. اگر مردم دنیا همگی خوب و خوش فطرت بودند این اندرزی که‌می‌دهم چندان خوب نبود ولی چون موجودات انسانی باطناً نـادرست هستند و به‌کسی وفا نمی‌کنند، پس هیچ‌کسی هم در مقابل سوظف نیست که نسبت به آنها صدیق و وفادار باشد. هیچ شهریـاری تا کنون از پیدا کردن دلیلی دنیاپسند برای شکستن قولش عاجز نمانده است و در تأیید این ادعا مثال‌هایی بیشمار از همین دوران معاصر می‌توان ذکر کرد و نشان داد که چقدر پیمان‌ها و وعـده‌های جدی به‌علت بی‌اعتنایی شهریاران به رعایت آنها شکسته شده و از حیز انتفاع افتاده است. و میان این شهر-یاران هر کدام که بازی کردن نقش روباه را بهتر بلد بوده‌اند از اقران و همگنان کامیابتر شده‌اند. به‌واقع لازم است که شهریار این قسمت از طبیعت خود را که روبه منشی است با کمال دقت، و در رنگی دنیاپسند، از انظار مخفی سازد و در پوشاندن خـوی و نیت حقیقی‌اش استاد باشد. اما اکثر مردمان چنان ساده‌دل و خوش باورند و چنان در فکر نیازهای فوری خود هستند که هرکسی که جـداً خیال فریب دادن آنها را داشته باشد هرگز از پیدا کردن ساده‌لوحانی که حاضر به‌فریب خوردن هستند مـأیوس نخواهد شد. در این باره مثالی دارم که از ذکر آن صرف‌نظر نخواهم کرد. پاپ آلکساندر سوم در تمام مدت عمرش نیتی جز فریب‌دادن مردم نداشت و از این جهت ساده لوحانی که حاضر بودند فریب او را بخورند در پیرامـونش فراوان بودند. هیچ کسی به اندازهٔ وی قول‌ها و وعده‌های آراسته به سوگند نمی‌داد و هیچ کسی کمتر از وی به‌حفظ آن قول‌ها و وعده‌ها علاقمند نبود. و با اینهمه چون خوی و فطرت آدمی را خوب می‌شناخت، تزویرها و نیرنگ‌ها و خلف وعده‌هایش همیشه مؤثر و کامیاب از آب در می‌آمدند.

پس برای فرمانروا داشتن تمام آن صفات خوب کـه در بالا ذکر شد چندان مهم نیست. مهم این است که او فن تظاهر به‌داشتن این صفات را خوب بلد باشد. حتی از این هم فراتر می‌روم و می‌گویم که اگر او حقیقتاً دارای صفات نیک باشد و به‌آنها عمل کند به‌ضررش تمام خواهد شد در حالی که تظاهر به‌داشتن این گونه‌صفات نیک (بی‌داشتن خود آنها) برایش سودآور است. مثلا خیلی خوب است که

انسان دلسوز، وفادار، با عاطفه، معتقد به‌مذهب، و درستکار جلوه کند و باطناً هم چنین باشد. اما فکر انسان همیشه باید طوری معتدل و مخیر بماند که اگر روزی بکار بردن عکس این صفات لازم شد به‌راحتی بتواند از خوی انسانی به‌خوی حیوانی برگردد و بیرحم و بیوفا و بی‌عاطفه و بی‌عقیده و نادرست باشد.

نیز این حقیقت را باید درک کرد که هیچ شهریاری، مخصوصاً شهریاری که تازه بر اریکهٔ قدرت تکیه زده باشد، نمی‌تواند تمام آن ملاکها و سرمشق‌های رفتار را که می‌گویند باعث خوبی انسان می‌شود در عمل رعایت کند و چه بسا که برای حفظ قلمرو سلطنتش مجبور گردد که عکس این سرمشقها را بکار بندد و در جهتی خلاف حسن‌نیت، مهربانی، عطوفت، و دوستی حکومت کند. پس براوست که فکر خود را آماده نگاهدارد تا به مجرد عوض شدن بادها و جزر و مدهای اقبال بتواند با وضع جدید همساز گردد. وظیفهٔ او، چنانکه قبلا نیز گفته‌ایم، همین است که راه صواب را حتی‌المقدور ترک نکند ولی اگر روزی مجبور به‌پیمودن راه ناصواب شد نشیب و فراز آن را نیز باید بلد باشد.

پس شهریار باید خیلی مواظب باشد که حرفی مغایر با آن پنج‌صفتی که در بالا شمردیم[۲۶] بر زبانش نگذرد به‌طوری که انسان وقتی او را ببیند، یا گفتارش را بشنود، کوچکترین تردید برایش باقی نماند که این شهریار مظهر دلسوزی و وفا و عاطفه و درستی و اعتقاد به مذهب است و مخصوصاً تظاهر به داشتن صفت اخیر (یعنی مذهبی جلوه کردن) از هر ظاهر سازی دیگر برایش مهمتر است زیرا که مردم دنیا به‌طور کلی با چشم قضاوت می‌کنند نه با دست— به‌این معنی که همگان می‌توانند آنچه را که به‌ظاهر هست به‌چشم ببینند ولی فقط عدهٔ معدودی قادرند که باطن انسان را بدان‌سان که هست لمس کنند. مردم شهریار خود را به‌همان‌سان که در مقابل چشمشان ظاهر می‌شود می‌بینند و تنها عدهٔ معدودی هستند که از ذات و فطرت حقیقی وی باخبرند و این عدهٔ معدود نیز وقتی که دیدند او از اخلاص و محبت

۲۶. ترحم، وفا، مهربانی، اعتقاد به مذهب، وصداقت.—م.

بیریای اینهمه ساده‌دلان که مسحور شوکت سلطنت شده‌اند برخوردار است، هرگز جرئت نمی‌کنند با عقیدهٔ جمعی کثیر که نسبت به‌وی حسن‌ـ تظر دارند مخالفت ورزند.

ازهمهٔ اینها گذشته، موقعی که هیچ‌گونه مرجع والا در دسترس نیست‌تا اعمال‌مردمان، به‌ویژه کردار شاهان، را به‌محک آزمایش‌بزندو بی‌ریب را از مصنوع تمیز بدهد، خوبی‌یا بدی این گونه اعمال‌بیشترروی نتایج ظاهری‌شان قضاوت می‌شود و در نتیجه هرآن شهریاری که در استقرار و حفظ قدرتش کامیاب گردد می‌تواند مطمئن باشد که همگان، ازکوچک و بزرگ، بی‌آنکه در بارهٔ خوبی یا بدی وسایلی که وی برای تحصیل هدفش بکار برده است اندیشه کنند، از آنجا که خود هدف را تصویب کرده‌اند وسایلش را نیز (هر قدر هم پست و ناروا باشد) تصویب خواهند کرد.

عصارهٔ ماکیاولیزم تنها این نیست که مجموعه‌ای از قواعد فنی را که برای تحصیل و حفظ قدرت لازم است در اختیار فرمانروایان می‌گذارد. دستورهای یک چنین مجموعه‌ای مستلزم بهم زدن و واژگون کردن سرمشق‌های اخلاقی نیست. اگر کسی کتابی دربارهٔ قواعد فن نجاری بنویسد و در آن یک سلسله دستورها و رهنمایی‌های فنی برای بریدن، اره کردن، شکافتن، و چسباندن قطعات چوب در اختیار علاقه‌مندان این فن بگذارد، میان کسانی که آن کتاب را خوانده و به قواعدش آشنا شده باشند ممکن است یکی باشد که از معلوماتی که بدست‌آورده برای در آوردن بیسر و صدای پنجرهٔ مردم، دستبرد زدن به‌خانه‌ها، و دزدیدن اموال صاحبان آنها، یا به‌قصد انجام کارهای غیر مجاز دیگر، استفاده کند. ولی ما هرگز نویسندهٔ کتاب را فقط به‌این دلیل که از رهنمایی‌هایش برای انجام مقاصد نامشروع و غیر قانونی استفاده شده است متهم نمی‌کنیم و نمی‌گوییم که غرضش از نوشتن کتابچهٔ رهنمای فن نجاری تسهیل راه ورود دزدان به‌خانه‌های مردم بوده است! هدف این‌گونه کتابها فقط تعلیم فن است به این معنی که به کمک قواعدی که در آنها نوشته می‌شود به شاگردان یاد می‌دهند که فرضاً چگونه می‌توان به کمک چنین یاچنان ابزاری چنین یا چنان عملی را (به‌بهترین ومؤثرترین وسیله‌ای که ممکن است) روی قطعاتی از چوب انجام داد که البته یکی از آن اعمال هم— اگر فکر شاگرد منحرف و مستعد به‌انجام کارهای منافی اخلاق باشد—

طرز در آوردن بیسر و صدای پنجرهٔ مردم و دستبرد زدن به‌خانه های آنهاست. ولی به‌هرحال در تمام این کتابها مجریان فن را آزاد گذاشته‌اند که خود برمبنای اصول و قواعد اخلاقی تصمیم بگیرند که آیا معلومات و مهارت کسب شده در آن فن اساساً باید بکار برده شود یا نه، و در صورتی که تصمیم در این باره مثبت باشد آن وقت در کجا و به‌چه منظور. در پرتو این قیاس، کتابی هم که به‌عنوان رهنمای سیاست نوشته شده باشد ممکن است فقط یک دفترچهٔ رهنمایی فنی ازهمین نوع که در بالا ذکر کردیم باشدِ به‌این معنی که فقط یک سلسله قواعد و سرمشق های فنی به‌شاگردان سیاست بیاموزد و به‌آنها یاد بدهد که چگونه می‌توان‌قدرت سیاسی را به آسانترین وجهی بدست آورد و حفظ کرد. و باقی مسائل وابسته را (که فرضاً اجرای اصول ذکر شده در آن کتاب کی، و تحت چه‌شرایطی، مجاز است یا اینکه اجرا شدنشان اصلا با اندیشهٔ فضیلت سازگار است یانه) همهٔ این چیزها را به‌عهدهٔ علم و معرفتی دیگر (که جنبهٔ فلسفی خواهد داشت و نه‌فنی) واگذار کند.

قسمتی از رسالهٔ **شهریار** ما کیاول درست یک چنین رسالهٔ فنی است. اما تصور ذهنی وی از لغت «ویرچیو» کتابش را به‌چیزی بالاتر از یک رهنمای سادهٔ فنی مبدل می‌سازد. ما کیاول آزاد نیست که بگوید: «من وسایلی را که برای تحصیل قدرت لازم است به‌شما نشان دادم. اما پیش‌بینی در این باره که یک انسان صاحب فضیلت آنها را بکار خواهد برد یانه، از عهده‌ام خارج است زیرا هر آن کسی که مایل است این وسایل را بکار برد خود باید تصمیم بگیرد که آیا بکار بردن آنها، در اوضاع و مواقع بخصوص، باقانون طبیعت (یعنی با قانون نیک و بد)سازگار است یا نه.»[۲۷] او نمی‌تواند این حرف را بزند چونکه اصلاً این عقیده را که فضیلت

۲۷. تشریح نظر ما کیاول بدین سان رویهمرفته صحیح است ولی او کاملاً درعقیده‌اش پابرجا نیست چونکه در نوشته‌هایش بعضی عبارات وجملات هستند که نشان می‌دهند نویسنده میان دو پندار متناقض از فضیلت (پندار مسیحی و پندار ما کیاولی) درنوسان است. و به واقع‌چنین‌نوسانی‌چندان غیر منتظر هم نیست. رسالهٔ **گفتارها** محتوی مثالی برجسته ازاین اصطکاک میان دو معیار مختلف رفتار است. مؤلف پس از ذکر این دستور که یك شهریار تازه به قدرت رسیده باید در ویران کردن نهادها وسازمان‌های‌قدیم بیرحم‌باشد وهیچ گونه تردید یاشفقتی به دل راه‌ندهد، دنبالهٔ‌مطلب را بدین سان‌می گیرد (**گفتارها**، کتاب‌اول، فصل ۲۶): «وسایلی که اجرای آنها را توصیه می کنم بلاشك شدید و بیرحمانه‌هستند ←

انسانی عبارت از سازگار بودن اعمال وی با قانون طبیعت است قبول ندارد و معتقد است که موفقیت انسان در تحصیل قدرت خود دلیلی است مسلم بروجود فضیلت در نهادوی. به‌عبارت دیگر، تنها معیاری که می‌شود با آن فضیلت انسانی راسنجید و تشخیص داد «معیار موفقیت» است و هیچ معیاری جز این، مورد قبول ماکیاول نیست. از این رو، اندرزهایی که وی درکتابش به شهریاران می‌دهد تنها یک مشت قواعد فنی نیستند بلکه چنانکه از فحوای آنها بر می‌آید خود سرمشق‌هایی برای اعمال فضیلت هستند و ماکیاول با همین عمل (که جانشین کردن مفهوم جدیدی از فضیلت به‌جای مفهوم سنتی این کلمه‌است) ارزش‌های اخلاقی زمان خود را یکسره واژگون می‌سازد.

عباراتی که در زیر نقل می‌شوند مفهوم ومعنی «فضیلت» را در نظر ماکیاول نشان می‌دهند.[28]

> راه دیگر برای از بین بردن بخل و حسد این است که‌طبیعت به‌کمک انسان بشتابد و آن دسته از رقیبان راکه به‌شهرت وعظمت انسان رشک می‌برند و چشم ندارندکه او را برجسته‌تر از خود ببینند بدست دشمنان یا به‌مرگ طبیعی نابود سازد. این‌گونه مردمان اگر در شهری فاسد زندگی کنندکه در آن آموزش‌و پرورش‌نتوانسته باشد روحیهٔ نیک‌اندیشی و نیکخواهی را به‌مغزافراد تزریق کند در آن صورت محال

→

وهرنوع زندگی متمدن را نابود می‌سازند. این وسایل باهیچ‌کدام ازموازین اخلاقی (وحتی انسانی) منطبق نیستند وبه این دلیل پرهیزکردن‌از آنها،تا جایی‌که مقدور باشد، واجب است. به حقیقت باتوجه به اینهمه‌کشتار و ویرانگری‌که لازمهٔ بقای سلطنت است انسان به این نتیجه می‌رسدکه‌زندگی یك شهروند عادی از آن یك شهریار بهتر است. مع‌الوصف، هر آن‌کسی که مایل نیست زندگی یك شهروند عادی را داشته باشد، اگر حقیقتاً به‌حفظ قدرت وحکمرانی خود علاقه‌مند است بناچار باید از طریقهٔ دوم پیروی‌کند. اما بیشتر مردم روشی میانه پیش می‌گیرندکه فوق‌العاده خطرناك وپرازقضا وقدر استچونکه‌درنتیجه همین میانه روی به گرداب بلاتکلیفی می‌افتند و نمی‌دانندکه چگونه «کاملا خوب» یا «کاملا بد» باشند.»

ماکیاول‌کلمات «خوب» و«بد» را در اینجا ذر قالب معیارهای فضیلت مسیحی ونه در چهارچوب معیارهای ماکیاولی بکار می‌برد.

۲۸. گفتارها (کتاب سوم، فصل ۳۰).

است که پیشامدی یا تصادفی بتواند جلو تمایلات بدخواهانهٔ آنها را بگیرد. به‌عکس، همه‌شان ترجیح خواهند داد که کشوری را که در آن زندگی می کنند نابود ببینند تا اینکه دامن مقصود را از کف بدهند یا اینکه از ترضیهٔ سرشت کژ خود چشم بپوشند. برای چیره‌شدن بر چنین حسدی چاره جز مرگ کسانی که آن حسد را در دل خود پنهان کرده‌اند نیست و موقعی که بخت این اندازه نسبت به «انسان با فضیلت» روی خوش نشان می‌دهد که او را از مخمصهٔ حاسدان با از بین بردنشان به‌مرگ طبیعی می‌رهاند، محسود خوشبخت بی‌آنکه احتیاج به جنگیدن یا ستیزیدن پیدا کند صاحب حشمت و افتخار می‌گردد و آن وقت می‌تواند فضیلت خود را بی‌آنکه به‌مانعی برخورد کند یا موجب اهانت برای کسی گردد، به کاملترین وجه‌ابراز دارد. اما هنگامی که این‌گونه بخت و اقبال از وی دریغ شده است باز باید بکوشد که بر اشکال اصلی چیره شود و خویشتن‌را از مزاحمت این‌گونه رقیبان پیش از آنکه دست به کارهای خطیر و خطرناک بزنند خلاص سازد.

«فضیلت» و «بخت»

دونیروی بزرگ که برحیات بشری حکومت می کنند عبارتند از بخت[۲۹] و فضیلت[۳۰]. بخت‌نیرویی است بلهوس، پیش‌بینی نشدنی، و غالباً مقاومت‌ناپذیر، که از بیرون برسرنوشت انسانها تأثیر می‌بخشد. اما انسان عروسک نیست که تنها به‌ساز بخت برقصد و هر موجود بشری تا حدودی قادر است که زمام سرنوشت خود را به‌دست بگیرد. نیرویی که انسان را قادر به‌این کار– یعنی بدست گرفتن زمام سرنوشت– می‌سازد «فضیلت» اوست و به نسبتی که فضیلت انسان بیشتر باشد به همان نسبت برسرنوشت خود سروری خواهد کرد. فقط انسانی که مطلقاً از فضیلت بی‌نصیب باشد عروسک‌وار بازیچهٔ تقدیر (بخت) قرار خواهدگرفت. رابطهٔ میان این دونیرو را ماکیاول درعبارات‌زیر (مأخوذ از رسالهٔ شهریار[۳۱]) بیان می کند:

29. Fortune 30. Virtue

۳۱. شهریار، فصل بیست‌و پنجم.

«بخت چه تأثیری درکارهای انسانی می‌تواند داشته باشد و چگونه می‌توان در مقابلش ایستادگی کرد.» از این موضوع غافل نیستم که خیلیها بر این عقیده بوده‌اند، و هنوز هم هستند، که امور انسانی آن چنان تحت حکومت «خداوند» و «بخت» قرار دارد که افراد بشر هرگز نمی‌توانند بهٔ اتکاء پیش‌بینی یا مآل‌اندیشی، سرنوشتی را که به‌خواستهٔ این دو قدرت تعیین‌گردیده است دگرگون سازند و به‌حقیقت هیچ‌گونه علاجی در مقابل این دو نیروی خارق وجود ندارد. از این‌رو برخی به‌این نتیجه رسیده‌اند که هیچ کاری به‌زحمت و تقلایش نمی‌ارزد و همان به که همهٔ این چیزها به بخت و تصادف واگذار گردد.

گاهی، همچنانکه این موضوع را در ذهن ورانداز می‌کنم، تا حدی متمایلم که با عقیدهٔ بالا — که در زمان خود ما بیش از زمانهای دیگر با حسن قبول روبرو شده است — موافقت کنم و دلیل تمایلم اینهمه تغییرات بزرگ در چیزهایی است که وقوع آنها را، برخلاف تمام انتظارات بشری، به چشم دیده‌ایم و هنوز هم که هنوز است همه‌روزه به‌چشم می‌بینیم. مع‌الوصف، برای اینکه ارادهٔ آزاد انسانی در این میان بکلی کنارگذاشته نشود، فکر می‌کنم که قضیه در مجموع این باشد که فرشتهٔ بخت فقط بر نیمه‌ای از اعمال ما حاکم است و اختیار نیمهٔ دیگر، یا چیزی نزدیک به آن نیمه را، به‌خود ما واگذار می‌کند. وضع وی (فرشتهٔ اقبال) در نظر من به یکی از آن سیلهای مهیب و سهمگین مانند است که هنگام ریزش خشمناک ازکوه، سرتاسر دشتها وهامونها را فرا می‌گیرد، درختها را از بیخ و خانه‌ها را از بن‌می‌کند، و خاک کرانه‌ها را می‌شوید و از سمتی به‌سمتی دیگر انتقال می‌دهد. هنگامی که این‌گونه سیلها از قلهٔ کوهساران سرازیر می‌شوند مردم بی‌کمترین مقاومتی از مقابلشان فرار می‌کنند و اگر افتادند محو و نابود می‌گردند. و با اینهمه،گرچه در سرشت این‌گونه سیلها چنین قدرتی هست، نباید این طور نتیجه گرفت که در فصول معتدل و خوش آب وهوا نیز مردم کماکان عاجز و دست بسته‌اند و نمی‌توانند با احداث سدها ونهرهای بزرگ انشعابی قدرت آن سیلها را، موقعی که دگرباره سرازیر شدند، مهارکنند و یا لااقل مانع از این‌گردند که جریان خشم‌آلودشان، مانند پیش، ویرانگر و خسارت بار باشد.

در رابطهٔ بشر با «قدرت‌بخت» نیز وضع از همین قرار است زیرا جریان بخت حد اعلای قدرت و نفوذ خود را موقعی نشان می‌دهد که سدی از نیروی فضیلت انسانی در مقابلش برافراشته نشده باشد که از قدرت تخریبی بی‌بند و بارش جلوگیری کند. فرشتهٔ بخت نیز مانند سیل غران بزرگترین حملهٔ خود را به‌سوی نقاطی که در آنها از پوششهای حفاظی و سیلاب‌گیرها اثری نیست متوجه می‌سازد. و اگر به‌وضع کنونی ایتالیا — کشوری که مظهر این تغییرات و در عین‌حال علت بوجودآمدن آنهاست— نگاه کنید خواهید دید که اگر نیروهای بخت و اقبال چنین خودکام ویکه تازمیدان شده‌اند، دلیلش همین است که در این کشور از سدها و سیلاب‌ریزهای معنوی که جلو طوفانهای تقدیر را بگیرند اثری نبوده است زیرا اگر ایتالیا نیز مثل آلمان و فرانسه و ایتالیا در پوششی از مهارت کافی قرار می‌گرفت، این‌طوفان مثالی (که درگذشته به‌سراغمان آمده است) هرگز نمی‌توانست اینهمه تغییرات خشن وخونین که همه به‌چشم دیده‌ایم در کشورمان ایجاد کند.

«بخت و خداوند چنان براموری انسانی حاکمند که....» ماکیاول این دو کلمه را به‌طور مترادف برای نشان دادن نیرویی که فوق قدرت انسانی قرارگرفته و بر سرنوشت وی مسلط است بکار می‌برد. ولی احتیاج به بسط مقال نیست که میان تصور وی از خداوند وپنداری که مسیحیان از همین خدا دارند چه‌فرق وسیعی موجود است. طبق پندار مسیحی، مشیت الهی امور بشری را با عقل و قانون، و نه از روی بلهوسی، اداره می کند و این مشیت دارای قدرتی بیکران است به حدی که هیچ کوشش و قدرت انسانی نمی‌تواند آن را ازمسیرش منحرف سازد. وجود این اختلاف به‌نحوی بارز وبرجسته در آخرین سطور فصلی که هم اکنون ازماکیاول نقل شد به‌خواننده نشان داده می‌شود.

سخن کوتاه: می‌گوییم که چون بخت دائماً در دگرگونی است ولی مردمان درشیوه‌ها وطرق قدیمی‌شان ثابتند، این مردم تا موقعی که میان این دو چیز (بخت و شیوهٔ زندگی) سازش و هماهنگی هست مرفه و خوشبختند و در غیر این صورت بدبخت. ولی من جداً براین عقیده‌ام

که بهتر است انسان جسور باشد تا محتاط. زیرا بخت زن است[۳۲] و مثل همهٔ زنها برای اینکه تحت نظم و اطاعت نگاهداشته شود باید کتکش زد یا اینکه با وی تندرفتاری کرد. و ما به‌چشم خود می‌بینیم که این زن دلیرپرست همیشه حاضر است خودْ را در آغوش کسانی که با وی این‌گونه رفتار می‌کنند بیندازد تا اینکه تحت حکومت بزدلانی که با ترس وتردید به‌وی نزدیک می‌شوند قرارگیرد. بخت از آنجا که زن است همیشه مثل زنها به‌مردان جوان راغب‌تر است زیرا که اینان کمتر پای‌بند ملاحظات اخلاقی و بیشتر دارای شور آتشین هستند و با تهور بیشتری او را وادار به تسلیم می‌کنند.

فرق میان این دو نوع قدرت— قدرتی که ماکیاول به‌آن عقیده دارد و قدرتی که مورد قبول مسیحیت است— به‌واقع بازتابی از آن اختلاف بزرگ وبینایی است که میان این دو اندیشهٔ متضاد دربارهٔ فضیلت وجود دارد. فضیلت انسانی در نظر ماکیاول (چنانکه قبلا هم دیده‌ایم) عبارت از قدرتی است مقاوم که در مقابل نیروی حاکم برجهان ایستادگی می‌کند در حالی که فضیلت در چشم مسیحیت عبارت از این است که انسان از روی میل و اراده به‌اوامر همان نیروی حاکم (یعنی به‌قوانین و مشیت الهی) تسلیم شود.

جمهوریها و کشورهای سلطنتی

آنهایی که فقط کتاب **شهریار** را خوانده باشند بیگمان پیش خود فکر خواهند کرد که فلسفهٔ سیاسی ماکیاول چندان فرقی با آن تراسیماخوس ندارد.[۳۳] اما رسالهٔ **شهریار**— با اینکه این رساله اثری است که مردم ماکیاول را بیشتر از روی آن می‌شناسند— به‌هیچ وجه متضمن کل فلسفهٔ‌وی نیست همچنانکه خود ماکیاول در نخستین فصل آن به‌ما هشدار می‌دهد که باقی افکارش را درکجا بجوییم: «.... تمام حکومتها و دولتهایی که تاکنون بر انسان فرمانروایی کرده‌اند (یا می‌کنند) از دوحال خارج نبوده‌اند(و نیستند): یا جمهوری بوده‌اند

۳۲. بخت درزبان ایتالیایی کلمه‌ای است مؤنث: La Fortuna
۳۳. مراجعه کنید به‌صفحهٔ ۴۷.

(وهستند) و یا سلطنتی... دربارهٔ جمهوریها در اینجا صحبت نخواهم کرد زیرا در جایی دیگر به‌تفصیل در این‌باره سخن رانده‌ام. در این کتاب (یعنی در رسالهٔ شهریار) منحصراً به‌تشریح کشورهای سلطنتی خواهم پرداخت.»[۳۴]

آن رسالهٔ دیگر که ماکیاول در اینجا به‌آن اشاره می‌کند، کتاب مشهوروی بنام گفتارهاست که عنوان کاملش این است: «گفتارهایی دربارهٔ ده جلداول تاریخ تیتوس لیویوس». ماکیاول در این کتاب فرق میان کشورهای جمهوری و سلطنتی را در این می‌بیند که جمهوریها دولت‌هایی آزاد هستند ولی کشورهای سلطنتی نیستند و به‌همین دلیل است که شأن و منزلت جمهوریها را— هم از حیث ماهیت اساسی و هم در بسیاری از مزایای اختصاصی— برتر از آن کشورهای سلطنتی می‌شمارد ولی در ضمن عقیده دارد که نظام جمهوری نوعی شیوهٔ حکومت است که هر قومی صلاحیت قبول آن را ندارد زیرا برای حفظ چنین حکومتی فضیلتی از نوع بالاتر لازم است که مردمان جوامع بی‌نظم و آشفته معمولاً آن را ندارند وبه نسبتی که فضیلت مردم کمتر باشد گرایش آنها به‌سمت فساد به‌همان نسبت بیشتر است و یک قوم فاسد (از آن نوع که ایتالیاییهای آن زمان در چشم ماکیاول بودند) ناچارند که تحت حکومت شهریاری مستبد قرارگیرند وگرنه اگر به‌حال خود واگذار شوند از آنجا که استعداد و ظرفیت ادارهٔ امور خویشتن را ندارند، دچار اضمحلال و نیستی می‌گردند.

برتری دولتهای آزاد

عباراتی که در زیر نقل می‌شود معرف اندیشهٔ ماکیاول در این‌باره است. او در بخش اول این گفتار، دولتهای آزاد (جمهوری) را با کشورهای سلطنتی می‌سنجد و برتری آنان را بر اینان تأیید می‌کند[۳۵].

> در مورد دور اندیشی، حزم، و ثبات، می‌گویم که تودهٔ مردم از پادشاهان دوراندیش‌تر، کاراندیش‌تر، و در مقصدخود پا برجاترند و قضاوتشان نیز از آن شهریاران بهتر است و بیدلیل نبوده است که گفته‌اند «صدای خلق صدای خداست». زیرا به‌چشم خود می‌بینیم که

۳۴. شهریار، فصول اول و دوم.

۳۵. گفتارها، کتاب اول، فصل پنجاه‌وهشتم.

عقیدهٔ مردمان دربارهٔ حوادث آتی‌چنان خوب و صحیح از آب در می‌آید که‌گویی‌نیرویی سحرآمیز آنان را در این زمینه (تشخیص نیک از بد) یاری می‌کند. نیروی قضاوتشان نیز غالباً صائب است و به ندرت دیده شده است که مردم پس از شنیدن سخنان دو سخنور که هر دو استعدادشان یکی است‌ولی هر کدام چاره‌ای جداگانه برای حل مشکلی واحد پیشنهاد می‌کنند، نتوانسته باشند آناً تصمیم بگیرند که کدام یک از آن دو پیشنهاد بهتر است و این خود شایستگی آنان را برای تشخیص حقیقت مطلب (از میان مطالب بیشماری که شنیده‌اند) نشان می‌دهد.

نیز در انتخاب فرمانروایان و مجریان قانون، همه‌مان به‌چشم می‌بینیم که کسانی که با تشخیص مردم انتخاب می‌شوند به‌مراتب بهتر از برگزیدگان سلاطین هستند و هیچ‌قومی را(به‌هیئت‌اجتماع) نمی‌توان وادار کرد که شخصی را که دارای خصال بد و عادات فاسد است برای تصدی منصبی والا برگزینند در حالی که در انتصاب‌مردمان به‌این‌گونه سمتها، رأی شهریاران را به هزاران وسیله می‌توان دزدید، خرید، یا تحت لفوذ قرار داد.... بعلاوه، این را نیز به‌چشم می‌بینیم که شهرهایی که زمام حکومت در آن بدست مردم است در کمترین مدت به‌حد اعلای ترقی می‌رسند و میزان ترقی‌شان خیلی بیشتر از آن شهرهایی است که تحت حکومت شهریاران قرار دارند. و این وضعی بود که در روم اتفاق افتاد موقعی که مردم پادشاهان را اخراج کردند و خود زمام کارها را بدست‌گرفتند. در آتن نیز عین این قضیه پیشامد کرد موقعی که اهالی شهر خود را از قید سلطنت پی‌زیس-تراتوس[۳۶] خلاص کردند و ترقیات بعدی این دوشهر (روم و آتن) رابه چیزی جز این نسبت نمی‌توان داد که حکومت مردم در آنها بهتر از آن شاهان بوده است.... زیرا اگر خطایا و اشتباهات خلق را با آن شاهان و نیز صفات نیک اینان را با آن خلق مقایسه کنیم خواهیم دید که استعداد و شایستگی خلق برای انجام چیزهای خوب و باشکوه از آن شاهان بیشتر است و اگر هم شهریاران در ایجاد قوانین، خلق کردن سازمانهای مدنی، و صدور احکام و فرامین، خود را عملا برتر نشان

36. Pisistratus

دهند باز این مردمند که از عهدهٔ نگهداری آن سازمانها و آن قوانین و آن احکام بهتر برمی‌آیند و همین امتیاز آنها را با کسانی که موجد اصلی این چیزها بوده‌اند لااقل در یک ردیف قرار می‌دهد.

و بالاخره، برای ختم مقال، این را هم بگوییم که هردوی این حکومتها— حکومت شهریاران و حکومت جمهور— برای مدتی زیاد پایدار مانده‌اند ولی هر دو به‌قوانینی که نقایصشان را رفع کند نیازمندند. زیرا شهریاری که برای تسلط به کارهای مملکتی هیچ راهی جز تحمیل اراده‌اش بلد نیست به‌دیوانه‌ای مانند است که زمام قدرت تصادفاً به دستش افتاده است و کسانی را که کورکورانه از اوامر او اطاعت می‌کنند مشکل بتوان مردمانی عاقل شمرد. حال اگر شهریاری را که تحت نظارت قانون است با مردمانی که تحت چنین نظارتی نیستند مقایسه کنیم، در اینان (من‌حیث المجموع) فضیلت بیشتری کشف خواهیم کرد تا در آن شهریار واحد. و اگر این دو را، در حالت فارغ بودن ازقید نظارت قانون، باهم‌بسنجیم، ملاحظه خواهیم کرد که‌مردم در مقایسه با شهریار، کمتر به تندرویها و ارتکاب اعمال خلاف دچار می‌گردند، و نیز خطاهای مردم به‌اندازهٔ خطاهای شهریار حائزاهمیت نیست و بنابراین به‌نحو سهلتری چاره‌پذیر است.

مفهوم آزادی دولت

منظور ماکیاول را از «آزادی»، که در نظرش جزء خصایص مهم دولت است، در قالب مثال بهتر می‌توان تشریح کرد تا در چهارچوب‌تعریف. جمهوری روم قدیم به‌عنوان نمونه‌یی از دولت آزاد دائماً پیش چشم اوست. آزادی [به نظر ماکیاول] خصیصه‌یی است که دولت باستانی‌روم در آن تاریخ که جمهوری بود داشت ولی بعداً که ژولیوس‌سزار و سایر امپراتوران جانشین‌وی قانون اساسی جمهوری را نقض کردند و زمام قدرت سیاسی را مستبدانه به‌دست‌گرفتند، نابود شد و از بین رفت[۳۷]. از این قرار، برای اینکه قومی از آزادی، به‌آن مفهوم که ماکیاول

۳۷. در این اظهار نظر، ماکیاول احساسات رومیان قدیم را منعکس می‌سازد. اینان عمل بروتوس وکاسیوس را درکشتن سزار موجه می‌شمردند وعقیده داشتند که ←

در نظر دارد، بهرمند باشند استقلال آنها و نبودنشان تحت تسلط اقوام دیگر به تنهایی کافی نیست (گرچه این شرط لازم است). روم قدیم در تحت حکومت امپراتوران، و نیز بسیاری از شهرهای ایتالیا در زمان خود ماکیاول که تحت حکومت فرمانروایان مستبد محلی قرار داشتند، همه دولتهای مستقل بودند ولی هیچ کدام آزادی نداشتند.

نیز آزادی دولت تنها عبارت از آن درجه آزادی عمل که ممکن است به شهروندان عطا گردد نیست. زیرا یک حکومت خودکام ممکن است آزادیخواه باشد به‌این مفهوم که زمامدار مستبد دخالت خود را در زندگانی خصوصی شهروندان به‌حداقل تنزل دهد. به‌واقع شاید کمتر دولتی در تاریخ بتوان یافت که شهروندان آن به‌اندازهٔ شهروندان رومی در عصر قدرت امپراتوران، پس از انقراض جمهوری روم، از آزادی بهرمند و از قید دخالت خودسرانهٔ دولت در زندگانی خصوصی افراد، مصون بوده باشند. اما منظور ماکیاول از «دولت آزاد» حکومتهایی از این سنخ که در عین استبداد لیبرال نیز باشند نیست.

ولی اگر بگوییم که آزادی از نظر ماکیاول به‌معنی «خود مختاری» است، این حرف به‌تعبیری درست خواهد بود، گرچه گفتنش در این کتاب سوء تفاهم ایجاد خواهد کرد. چونکه بیدرنگ اندیشه‌های روسو، افکار مربوط به‌حکومت نمایندهٔ خلق و غیره، در پیش چشم خواننده ظاهر خواهد شد در حالی که هیچ کدام از این اندیشه‌ها، در آن تاریخ، به ذهن ماکیاول راه نداشتند.

دولت در نظر ماکیاول شبیه یک جسم اورگانیک است که به‌علت وجود برخی زیر بناها [که سازمانهای بنیانی آن هستند] به‌شکل دولت در می‌آید، همچنانکه تبدیل شدن پیکر انسانی به‌یک اورگانیسم زنده ناشی از همین وضع است. اجزائی که در زیر بنای دولت وجود دارند عبارتند از قوانین، مقررات، و نهادهایی که امور مردم به کمک آنها اداره می‌شود و فرق میان دولتهای آزاد و مقید را به‌همین یک وسیله می‌توان کشف کرد که آیا این دولتها از قوانین و دستورالعملهایی که حاکم برنحوهٔ زندگانی آنهاست از صمیم قلب اطاعت می‌کنند یا از روی اجبار. دولت مقید — دولتی که در آن احکام فرمانروایان به‌زور براتباع کشور تحمیل می‌شود — به‌پیکری بیمار مانند است که اعضای آن از انجام وظیفهٔ

→

نیت قاتلان مقدس بوده زیرا می‌خواسته‌اند انتقام خودرا از مردی که باعث فنای آزادی شده بود بگیرند و آن آزادی را دوباره در روم احیا کنند.

طبیعی خود به‌نحو آزاد عاجزند و پزشگی اتصالا لازم است که با تجویز دارو و دادن دستورهای لازم، آنها را به‌انجام وظایفشان در داخل دستگاه بدن مجبور سازد. اما دولت آزاد— دولتی که در آن شهروندان آزادانه و از روی میل از قوانین کشور اطاعت می کنند— به‌پیکری سالم شبیه‌است که در آن اعضای مختلف بدن وظایف خود را آزادانه انجام می‌دهند و نیازی نیست که پزشگی دائماً مراقب و بالای‌سرشان باشد.

وجود «فضیلت» در یک قوم برای تحصیل آزادی لازم است

برای اینکه بدن از مراقبت دائمی پزشگ بی‌نیاز باشد مقداری نیرو و انرژی درونی لازم است زیرا به تجربه ثابت شده که هنگامی که این نیروی درونی رو به زوال نهاد اعضای مختلف بدن از انجام وظایف معین خود باز می‌مانند و آن وظایف را دیگر نمی‌توانند آزادانه انجام دهند. چیزی شبیه به‌این نیروی درونی برای دولت نیز لازم است، اگر بناست که آن دولت از استقلال بهره‌مند و از قید تحکم دائمی یک پادشاه یا یک خدایگان مستبد آزاد باشد. ماکیاول این نیروی درونی درو‌جود یک قوم را «فضیلت» می‌نامد و عقیده دارد که هیچ قومی بی‌داشتن «فضیلت» نمی‌تواند آزاد باشد. هر آنجا که جای این فضیلت خالی است مردمانش فاسدند و یک قوم فاسد را فقط به‌سرپنجهٔ قدرت یک پادشاه مستبد می‌توان سربراه و مجبور کرد که رعایت نظم و قانون را بکنند.

از این روست که ماکیاول به‌ما می‌گوید: «سعی و تشبث برای آزاد کردن مردمانی که فطرتشان خواستار عبودیت است همان اندازه دشوار است که سعی به بنده کردن مردمانی که فطرتاً آزادیخواهند»[۳۸]. و در فصلی دیگر که مشغول بحث در این باره است که: «چگونه می‌توان حکومت آزاد را (به‌فرض اینکه چنین حکومتی سوجود باشد) در میان یک قوم فاسد حفظ کرد یا اینکه به‌چه وسیله می‌توان چنین حکومتی را در میان قومی که تجربهٔ قبلی از آن نداشته‌اند روی کار آورد» گفتار خود را بدین ترتیب پایان می‌دهد: «از مجموع این علل، اشکال یا عدم امکان حفظ آزادی، و نیز دشواری برقرار کردن مجدد آن آزادی، در میان مردمی که به‌فساد گراییده باشند آشکار می‌گردد. واگر بنا باشد که آزادی در میان

۳۸. گفتار(ها)، کتاب سوم، فصل هشتم.

چنین مردمی استقرار یابد، یا اینکه حفظ شود، در آن صورت چاره‌یی جز این نیست که حکومت آنها به‌شکل سلطنتی تنزل یابد و از این فکر صرفنظر شود که نظام جمهوری برایشان عملی است. زیرا مردمانی که فطرتاً چنان بار آمده‌اند که جلو غریزهٔ ناراحتی و بی‌نظمی‌شان را به کمک نیروی ساده قانون نمی‌توان گرفت، ادارهٔ امور چنین مردمی و جلوگیری از اعمال آشوبگرانهٔ آنها فقط به کمک یک قدرت تقریباً سلطنتی امکان پذیر است.»[۳۹]

عین این اندیشه در عبارت دیگری از همین کتاب که در آن ماکیاول سوء استفادهٔ برخی فئودالها را از قدرت و مقامشان تخطئه می کند، بدین‌سان بیان شده است:[۴۰]

برای اینکه معنی لغت «شخص محترم» (جنتلمن) به‌نحوی واضحتر بیان شود، می‌گویم که «اشخاص محترم» به کسانی می‌گویند که آسوده و بیخیال، بی‌آنکه به کشاورزی یا به کارهای مفید دیگر مشغول‌باشند، با استفاده از املاک ودرآمدهای هنگفت که دارند عمری به‌بطالت ولهو و لعب می‌گذرانند. وجود این‌گونه اشخاص در هر کشور اعم از سلطنتی یا جمهوری، برای آتیهٔ آن کشور زیان‌بخش است. اما از اینها زیان‌بخشتر آن دسته از توانگران مقتدرند که علاوه بر املاک و ثروتهای نقدی، دژهایی که بر آنها حاکمند و رعایایی که مطیع اوامر-شان هستند، در اختیار دارند. این طبقه از مردمان در کشور ناپل، در قلمرو رومی ایتالیا، در رومانیا، و در لومباردی فراوانند و وجودشان باعث شده است که حکومت جمهوری هرگز نتواند در این کشورها به‌وجود آید. از آن بدتر اینکه، همینان باعث شده‌اند که این کشورها هرگز نتوانند «موجودیت و بقای منظم سیاسی» داشته باشند چونکه منافعشان در همه‌جا با مصالح حکومتهای مدنی مغایر است و همه‌شان دشمن جبلی این‌گونه حکومتها هستند. برقرارکردن نظام جمهوری در کشوری که وضعش از این قرار باشد عملاً غیر ممکن است و تنها راه استقرار هرگونه نظم و آرامش در این کشورها، تأسیس‌حکومت سلطنتی است زیرا هر آنجا که تودهٔ مردمانش تا آن حد فاسد شده باشند که

۳۹. گفتارها، کتاب اول، فصل ۱۸.

۴۰. همین اثر، کتاب اول، فصل ۵۵.

قوانین کشور برای جلوگیری از خلافکاریهای آنها عاجز و بی‌اثر باشد، ضرورت ایجاب می‌کند که یک قدرت مافوق بالای سرشان قرارگیرد و یک سرپنجهٔ مقتدر سلطنتی که دارای اختیارات کامل و مطلق باشد، جاه‌طلبی و فساد بیرون از حد زورمندان را مهار زند.[۴۱]

امپریالیزم

همان فضیلتی که قومی را برازندهٔ آزادی و قادر به‌نگهداری آن می‌سازد نیز خود را به‌نحوی دیگر، به‌صورت انگیزهٔ گسترش قدرت، نشان می‌دهد؛ درست همچنانکه یک بدن سالم نیروی درونی خود را به‌شکل «قدرت رشد» آشکار می‌سازد. از اینرو، میل به ایجاد امپراتوری از نتایج طبیعی وجود فضیلت در یک قوم و درجزء ثمرات عادی آزادی است. ماکیاول در این باره چنین اظهارنظر می‌کند: «تمام حکومتهای آزاد دو هدف اصلی دارند: یکی توسعهٔ فراخنای ارضی ودیگری حفظ آزادیهایی که به‌دست آورده‌اند.»[۴۲] نیز در این باره می‌گوید:[۴۳]

> فهم این نکته مشکل نیست که عشق و علاقه‌یی که مردم در آغاز امر نسبت به آزادی پیدا کردند چگونه و از کجا پیدا شد. آنان به‌چشم خود دیدند تا موقعی که از آزادی بهره‌مند نیستند چیزی بر وسعت شهرها یا میزان ثروتشان افزوده نمی‌شود. انسان وقتی به‌آن عظمتی که آتن در عرض یکصد سال پس از گسستن یوغ رقیت پیزیس‌تراتوس[۴۴] به‌دست آورده فکر می‌کند دچار حیرتی آمیخته به تحسین می‌گردد. اما از آن زیباتر و تحسین آمیزتر عظمتی است که روم باستان به‌هنگام رهایی از دست پادشاهانش به‌دست آورد. علت این امرآشکار است زیرا عاملی که شهرها را بزرگ و با عظمت می‌سازد، سعادت انفرادی شهروندان نیست، بلکه خیر و رفاه همگان است و این موضوع

۴۱. گفتارها، کتاب اول، فصل ۵۵.
۴۲. همان اثر، کتاب اول، فصل ۲۹.
۴۳. همان اثر، کتاب دوم، فصل ۲.
۴۴. Pisistratus؛ نام فرمانروای جابر آتن (۶۰۵-۵۲۷ قبل‌از میلاد).-م.

مسلم است که خیر و رفاه همگان در هیچ جا به‌اندازهٔ جمهوریها رعایت نمی‌شود. هرآن کاری که در این کشورها انجام می‌گیرد در راه مصلحت جمهور خلق است و حتی به‌فرض اینکه کار انجام‌گرفته به‌ضرر یک یا چند نفر تمام شود باز شمارهٔ کسانی که از آن نفع برده‌اند به‌قدری زیاد است که همیشه می‌توانند ضرورت کاری را که انجام‌گرفته، علی‌رغم زیانی که آن عدهٔ معدود دیده‌اند، توجیه کنند. اما در کشوری که در آن شهریاری به‌تخت نشسته است که منافع خصوصی‌اش بطور کلی بامنافع مردم تضاد دارد، درست عکس این قضیه اتفاق می‌افتد حال آنکه اقداماتی که در راه تأمین منافع کشور صورت می‌گیرد به‌ندرت با مصالح و منافع خصوصی آن شهریار می‌سازد. چنین وضعی بزودی منجر به‌پیدایش استبداد می‌گردد که کمترین زیان آن جلوگیری از پیشرفت کشور در راه نیل به‌رفاه و سعادت است و در نتیجه رشد قدرت و ثروت کشور نه‌تنها متوقف می‌گردد بلکه رو به‌قهقرا می‌گذارد.[۴۵]

از نظرگاه ماکیاول، امپراتوری وسیعی که دولت باستانی روم در ایام جمهوریتش به‌دست آورد، حاصل و ثمرهٔ «فضیلت‌روسی» بود. بلاشک در این‌مورد نیز مثل تمام موارد دیگر که در آن پای اعمال انسانی وارد است رومیان برای موفقیت خود به‌کمک بخت و اقبال نیاز داشتند ولی ماکیاول در رسالهٔ گفتارها این وظیفه را به عهده می‌گیرد که حقیقت مطلب را چنان واضح و آشکار توصیف کند که هرکسی به‌چشم خود ببیند که در تحصیل آنهمه عظمت و فراخنای ارضی، فضایل رومیان تا چه حد بیش از بخت و اقبال آنها تأثیر داشته است[۴۶].

بسیاری از نویسندگان و در جزء آنها پلوتارخ که دقیقترین نویسندهٔ عصر خود بشمار می‌رود، چنین اظهار عقیده کرده‌اند که‌مردمان روم‌قدیم‌در به‌دست آوردن‌خاکها و خطه‌های امپراتوری بیش از آنچه مدیون «فضیلت» خود باشند، به طالع‌نیک و اقبال سعد مدیون‌بوده‌اند. و میان دلایل متعددی که پلوتارخ برای اثبات این نظر اقامه کرده، یکی هم این است که خود رومیان عملا به این موضوع که همه

۴۵. گفتارها، کتاب دوم، فصل دوم.

۴۶. گفتارها، کتاب دوم، فصل اول.

فتوحاتشان ناشی از یاری بخت بوده است اعتراف داشته‌اند زیراشمارهٔ نذرهایی که برای «ربةالنوع بخت» کرده و معبدهایی که پس از قبول شدن نذر و به‌دست آمدن پیروزی به‌نام وی برافراشته‌اند، ازتمام معابدی که برای خدایان دیگر درست کرده‌اند بیشتر بوده است. به نظر می‌رسد که لیویوس نیز عین این عقیده را داشته زیرا درنوشته هایش به‌ندرت نقل قولی از یک رومی دربارهٔ «فضیلت» می کند که توأم با ذکر «اقبال» نباشد.

اما خود من به‌هیچ‌وجه این نظر گذشتگان را قبول ندارم و معتقد به صحت آن نیستم، زیرا گرچه درست است که هیچ جمهوری دیگر به‌اینهمه پیروزیها که درگذشته نصیب رومیان شده است دست نیافته ولی در ضمن، به‌اعتراف همگان، هیچ دولتی هم‌درگذشته به اندازهٔ جمهوری روم برای این منظور آمادگی و تشکیلات صحیح نداشته است. دولت روم همهٔ آن فتوحات را در درجهٔ اول مدیون فضیلت [یا شجاعت] سربازان خود بود و پس از آن، هدایت عاقلانه کارها و حسن‌طبیعی سازمانهای سیاسی کشور توانست همهٔ آن مستملکات را برای رومیان حفظ کند. و این موضوعی است که جزئیات آن در فصول آتی شرح داده خواهد شد.[۴۷]

در اینجا باید به تضادی بسیار مهم و جالب که بین اندیشهٔ افلاطون و ماکیاول دربارهٔ تأسیس امپراتوری و تصرف خاکهای دیگران وجود دارد توجه داشت. در نظر افلاطون تمایل به کشورگشایی از علائم بیماری دولت محسوب می‌شد[۴۸]، چونکه یک دولت سالم (در نظر وی) هر آنچه را که لازم داشت خود تولید می کرد و محتاج به‌ربودن املاک و اموال دیگران نبود. اما همین علاقهٔ به کشورگشایی، در نظر ماکیاول، علامت و نتیجهٔ طبیعی سلامت دولت محسوب می‌گشت.

۴۷. گفتارها، کتاب دوم، فصل اول.

۴۸. بنگرید به قسمتهای پیشین این کتاب.

تناقض و نایکسانی در اندیشهٔ ماکیاول

این نکته غالباً استنباط شده است که میان احساسات سلطنت‌طلبی ماکیاول در رسالهٔ شهریار وجمهوریخواهی او در رسالهٔ گفتارها نوعی تناقض هست. البته‌از صورت ظاهر مطالب چنین تناقضی احساس نمی‌شود چون نظر ماکیاول در رسالهٔ شهریار بالاخص متوجه آن قسم حکومت است که خود آشکارا اعلام می‌دارد که از حیث شأن و منزلت در سطحی پایین‌تر از جمهوری قرار دارد. بدین تقریر که حکومت جمهوری، با وصف بهتر بودنش از حکومت سلطنتی، در کشورهایی که «فضیلت» لازم را برای ایجاد و نگهداری آن فاقدند، به‌وجود آمدنی [یا حفظ شدنی] نیست، و برای این‌گونه مردمان حکومتی از نوع درجهٔ دوم، یعنی همان حکومت سلطنتی، از هر نظام دیگر بهتر است. بنابراین وی پندها و راهنماییهایی را برای استقرار و موفقیت بهترین حکومت بعد از جمهوری [یعنی حکومت سلطنتی] ارائه می کند. مع الوصف، در مجموع اندیشه های ماکیاول‌دو خصیصهٔ متفاوت که متقابلا با هم تناقض دارند به‌چشم می‌خورد که ممکن است آنها را، محض‌سهولت بیان، خصیصهٔ سلطنت‌طلبی‌و خصیصهٔ‌جمهوریخواهی نامید.[۴۹] تناقضی که دربارهٔ آن صحبت می‌شود سیمای خود را از خلال خصیصهٔ «فضیلت» که نقطه مهم و مرکزی در دستگاه اندیشهٔ ماکیاول است نشان می‌دهد. موقعی که ماکیاول به عنوان یک سلطنت‌طلب صحبت می کند منظورش از کلمهٔ «فضیلت» آن استعداد و ظرفیتی است در انسان، که وجودش باعث کسب شهرت و موفقیت برای وی، به‌عنوان یک فرد انسانی، می‌گردد. اما به‌عنوان جمهوریخواه، این حقیقت را به چشم می‌بیند که دولتهای آزاد دارای فضیلتی هستند که دولتهای سلطنتی آن را ندارند. به‌عبارت دیگر دولتهای آزاد [جمهوری] دارای انرژی، قدرت استقامت، و استعداد رشد هستند که همهٔ اینها درچشم ماکیاول علامت فضیلت‌شمرده‌می‌شود. حال این فضیلتی که دولتهای آزاد دارند بناچار باید ازخصیصه‌یی سرچشمه‌گرفته باشد که درسرشت وباطن شهروندانشان وجود دارد و ماکیاول بدون ذره‌یی تردید، نام این خصیصهٔ انفرادی‌را «فضیلت» می‌گذارد. اما مطلبی که او هرگز به‌صراحت تشخیص نمی‌دهد این است که آن فضیلتی که وجودش در شهروندان یک دولت

۴۹. از این دو خصیصه، اولی بالطبع در رسالهٔ شهریار ودومی در رسالهٔ گفتارها تفوق‌دارد، ولی هردوی آنها تا حدی از خلال مطالب هردواثر منعکسند.

آزاد به‌عنوان امری مسلم قبول شده، با آن آمیزه‌یی از «عقل وقدرت» که هدفش کسب عظمت برای افراد است و ماکیاول در جای دیگر از نوشته‌های خود[۵۰] آن را نیز فضیلت می‌نامد، فرق بسیار دارد. دولتی که تمام شهروندان آن از این فضیلت «خودپرستی» بهره‌مند و هرکدام خواستار عظمت و قدرت انفرادی برای خود باشند، دیگر دولتی به‌آن مفهوم که ماکیاول در نظر دارد — آزاد، قوی، و سرشار از انرژی حیات— نخواهد بود. به‌واقع چنین دولتی به‌زحمت خواهدتوانست به‌بقای خود، به‌عنوان دولت، ادامه دهد زیرا در تشکیلات آن هیچ رشته‌یی که بتواند منافع شهروندان را به‌هم پیوند دهد وجود نخواهد داشت. برای اینکه دولتی قوی‌و شایستهٔ انجام کارهای بزرگ باشد لازم است که اعضاء و شهروندان آن فضیلتی از نوع دیگر داشته باشند. یعنی لازم است که دارای روحیهٔ خدمت به‌نوع، روحیهٔ از خودگذشتگی به‌مفهوم فداکردن منافع خصوصی در راه خیر و مصلحت همگان و روحیهٔ میهن‌پرستی باشند و خلاصه تمام آن خواصی را که در زبان روم قدیم با کلمهٔ «ویرتوس»[۵۱] بیان می‌شد، داشته باشند.

فضیلت شهروندان روم قدیم [که کلمهٔ ویرتوس برای بیان آن بکار می‌رفت] و فضیلت ماجرا جویان عهد رنسانس در ایتالیا [که با لغت ایتالیایی «ویرتو»[۵۲] بیان می‌شود] دو تصور ذهنی متضاد از چیزی واحد — یعنی علو انسانی— هستند که توأماً در عرصهٔ اندیشهٔ ماکیاول ترکتازی می‌کنند. برای جستن مثالهایی دربارهٔ فضیلت نوع اخیر، او احتیاج نداشت دورتر برود بلکه با یک نگاه دقیق به‌پیرامون، می‌توانست منظور خود را علناً تشخیص بدهد در حالی که برای کشف مثالهایی دربارهٔ فضیلت نوع اول ناچار بود در صفحات تاریخ باستان به‌کاوش و جستجو پردازد. اما مقدر چنین بوده است که فضیلت نوع اول، و نه فضیلت عهد رنسانس، در دنیای معاصر [که پایه‌های فکری و اجتماعی آن در همان زمان خود ماکیاول گذاشته می‌شد] صاحب نفوذو اهمیت گردد زیرا با همه نتایج مهمی که اندیشهٔ درخشان «فردیت» محصول عصر رنسانس، نصیب ادبیات، هنر، و سایرشئون فرهنگی کرد، هیچگونه آثار و نتایج پایدار از آن در قلمرو سیاست به‌جا نماند. چیزی که در این حوزه بخصوص [حوزهٔ سیاسی] اهمیت داشت احیاء اصل باستانی میهن‌پرستی بود. اما زنده کردن این اصل تقریباً مرده، بی‌آنکه تغییری در مفهوم آن صورت گیرد، امکان‌پذیر نبود. فرق بزرگ و آشکار میان

۵۰. در رسالهٔ شهریار.

51. Virtus 52. Virtu

میهن‌پرستی ایام باستان و میهن‌پرستی اعصار جدید در این است که اولی روی شهرها تمرکز داشت و دومی روی ملتها متمرکز است. ماکیاول در سرتاسربخش مهمی از آثارش، دربارهٔ حس میهن‌پرستی به‌مفهوم باستانی آن فکر می‌کند و از این رو هنگامی که از شهرها و جمهوریهای آزاد صحبت می‌کند، به‌شهرهایی نظیر آتن و روم در دنیای باستان یا ونیز و فلورانس در عصر خودش می‌اندیشد. اما در رسالهٔ شهریار فصلی هست[۵۳]—که اتفاقاً فصل آخر رساله است—که در آن طایراندیشه‌اش ناگهان اوج می‌گیرد و از هدف ایدآلی سابقش که تحصیل استقلال و آزادی برای شهرها بود چشم می‌پوشد و به‌سوی غایت المراد جدیدی که تشکیل یک «ملت متحد» است رو می‌آورد و به این ترتیب سنت باستانی خدمت به‌خلق را با احساس جدید «اتحادملی» به‌هم در می‌آمیزد به‌طوری که ما درگفته‌های وی، و از زبان مرجعی چنین موثق، مبدأ روحیهٔ ناسیونالیزم را—که یکی از نیروهای محرک جهان از عصر وی به‌بعد بوده است— آشکارا تشخیص می‌دهیم.

ناسیونالیزم[۵۴]

> موقعی که در ذهن خود تمام مسائلی را که در فصول قبلی این کتاب بررسی شده‌اند مرور و با نفس خود در این باره به‌مباحثه می‌نشینم که آیا اوضاع و احوال در ایتالیا چنانند که می‌توانند افتخاراتی برای یک شهریار نوین کسب کنند، و آیا در حال حاضر برای پیشوایی که صاحب حزم و فضیلت باشد، فرصت مناسب هست که تغییراتی را که منشأ افتخار برای خود وی و موجد امتیاز برای مردم ایتالیاست به‌وجود آورد، چنین به‌نظرم می‌رسد که اوضاع و عوامل بسیار دست به‌دست هم داده و برای انجام این منظور موقعیتی چنان استثنایی آفریده‌اند که نظیرش تاکنون هرگز وجود نداشته است. و اگر، همچنانکه در قسمتهای دیگر این کتاب گفته‌ام، شرط لازم برای افشای فضیلت موسی این بود که بنی‌اسرائیل قبلا به‌بندگی مصریان درآیند تا وی آزادکننده وبرگردانندهٔ آنها به سوی ارض موعودباشد، اگر برای نشان

۵۳. شهریار، فصل ۲۶.

۵۴. شهریار، فصل ۲۶.

دادن عظمت و شهامت کوروش، این شرط قبلی لازم بود که ایرانیان برای مدتی زیر یوغ ستم قوم ماد بیفتند تا وی آنها را از زنجیر رقیت خلاص کند، اگر برای اثبات علو و عظمت تزوس، این ضرورت وجود داشت که اهالی آتن مدتی در حال تشتت و پراکندگی بسر برند تا وی آنها را دوباره گرد هم آورد، عیناً به همین وضع، دراین دورانی که ما زندگی می کنیم گویی زمانه چنین خواسته است که برای اثبات ارزش یک قهرمان ایتالیایی، کشور ایتالیا قبلا به وضع ناگوار کنونی که در آن از عبریان بنده‌تر، از ایرانیان ستمدیده‌تر، و از آتنیها پراکنده‌تر است بیفتد و به کشوری تبدیل شود که نه‌حکمران دارد نه نظم و در وضعی قرارگیرد که گویی زمانه او را مغلوب، از پا درآمده، غارت شده، از هم پاشیده، زیر سم ستوران افتاده، برای سرنوشتی تلخ— انقراض ونابودی— آماده کرده است.

زیرا گرچه ممکن است تا امروز پرتوهای ضعیفی که به‌نور رستگاری شبیه بوده‌اندگاهگاهی در جبین این مرد یا آن مرد درخشیده و منتظران را به اشتباه معتقد کرده باشند که «مرد موعود» برای نجات ایتالیا در شرف ظاهر شدن است، مع‌الوصف پس از مدتی خود این مردمان به‌چشم دیده‌اند که فرشتهٔ اقبال همان مرد موعود را در اوج ترقی به‌حال خود رها کرده و از مسند قدرت به‌زیر انداخته‌است. و در نتیجهٔ تکرار شدن این وضع، کشور ستمدیدهٔ ما که تقریباً شرارهٔ زندگی در وجودش خاموش شده، هنوز هم که هنوز است در این انتظار بسر می‌برد تا مردی را که حکمت تاریخ برای التیام زخمهایش تعیین کرده است از لزدیک بشناسد. ایتالیا هنوز منتظر ظهور سرداری‌است که پای مردانگی پیش نهد، به‌غارت شدن سرزمین لومباردی، به‌گرفته شدن خراج ظالمانه از ناپل و توسکانی، پایان دهد و جریان لاینقطع خون را از جراحات ایتالیا— جراحاتی که در نتیجهٔ غفلت طولانی به زخمهای تقریباً التیام ناپذیر تبدیل شده است— بند آورد.

ماهمه به‌چشم می‌بینیم که چگونه کشورمان با ناله واستغاثه از خدا می‌خواهد که کسی را برای نجات دادنش از چنگ اینهمه ستمگریهای وحشیانه مأمور کند. نیز می‌بینیم که مردم ایتالیا تا چه حد آماده و مشتاقند که زیر هر پرچمی گردآیند به‌شرطی که فقط پرچمداری

پیدا شود و آن پرچم را در میان این مردم برافرازد. اما در حال حاضر کسی را که شایستهٔ این کار باشد سراغ نداریم جز شخص شخیص تان[۵۵] که عضو دودمانی چنین مشهور و برجسته هستید– دودمانی که از حیث «فضیلت» وطالع نیک بر اقران و همگنان ممتاز و از عنایت کردگار و کلیسا که ریاست آن را به‌عهده دارید، برخوردار است.

و شما، ای امیر محتشم، تنها کسی هستید که می‌توانید عهده‌دار این کار بزرگ و نجات دهندهٔ ایتالیا باشید. انجام این رسالت خطیر، به‌شرطی که شیوهٔ زندگی و طرز عمل بزرگانی که از آنها نام برده‌ام همواره در پیش چشمتان باشد، برای بزرگمردی مثل شما چندان دشوار نخواهد بود، زیرا همهٔ این مردان گو که رجالی فوق‌العاده و در عصر خود بیهمتا بودند ولی به‌هرحال جملگی انسانهای عادی بودند و هیچ یک از آنها فرصتی چنین بزرگ که اکنون در دسترس شماست نداشتند. مسؤولیتی که آنها به‌عهده داشتند نه آسانتر از مسؤولیتی‌بود که شما در پیش دارید و نه عادلانه‌تر. و خداوند هم به‌همان اندازه که یار و حامی آنها بود اکنون یاور و پشتیبان شماست. عادلانه بودن این عمل حقیقتی است چشمگیر، زیرا در میان جنگها فقط آن جنگی که ضرورتش عیان است عادلانه است و درمیان آلات نبرد فقط آن سلاحهایی مقدسند که تحقق تنها امید ما، از لبهٔ تیز و کارساز آنها ساخته است.

به هر نقطهٔ ایتالیا که چشم بیفکنیم می‌بینیم که قویترین امیال برای شرکت در چنین جنگی محسوس است و هر آنجا که میل و خواستهٔ مردمان قوی باشد، اشکالات همیشه ضعیفند؛ به‌شرطی که راه و رسم قهرمانانی که از آنها به‌عنوان سرمشق نام‌برده‌ام همیشه‌در مدنظر باشد. از تمام اینها گذشته، در این مورد ویژه یک رشته دلایل استثنائی و بیسابقه وجود دارند که جملگی از لطف و عنایت کردگار خبر می‌دهند و ما همهٔ آنها را به‌چشم می‌بینیم. دریا شکاف خورده است[۵۶]، ابرها بر فراز سرتان در حال حرکت سایه گسترده‌اند؛ صخره‌های

۵۵. روی سخن ماکیاول در این فصل با لورنزو دومدیچی معروف به لورنس محتشم است که کتاب شهریار نیز به‌وی اهداشده است.–م.

۵۶. اشاره‌است به‌آن داستان‌مشهور تورات دایر برشکافته‌شدن آبهای خروشان نیل برای عبور قوم یهود تحت هدایت موسی.–م.

رادع از جا کنده شده و در مقابل امواج خروشان دریا به‌گوشه و کنار غلتیده‌اند، منّ و سلوی از آسمان باریده است و مثل این است که ابروباد و مه و خورشید و فلک درکارند تا سریر عظمتشان را هر چه بیشتر ارتقا دهند. به این ترتیب، هرآنچه ناقص مانده و انجام نگرفته سرانجام باید به‌دست شما انجام گیرد، زیرا مسلم است که خداوند عادل به اقتضای همان عدالتش که نمی‌خواهد مردمان ایتالیا را از اجرای ارادهٔ آزادشان محروم کند و از مشارکت در افتخاری که حقاً به همهٔ آنها تعلق دارد بی‌نصیب سازد، انجام همهٔ این کارهایی را که در پیش است مستقیماً به عهده نخواهد گرفت.
نیز جای هیچ گونه شگفتی نیست که چرا هیچکدام از این ایتالیاییان که دربارهٔ آنها صحبت کرده‌ام تاکنون نتوانسته‌اند به آرزویی که ما همه امیدواریم به دست خاندان عظیم‌الشأن شما انجام گیرد جامهٔ‌عمل بپوشانند، یا اینکه در خلال اینهمه انقلابات و اینهمه جنبشهای جنگ‌آسا، جلوهٔ اوضاع همیشه این‌طور بوده است که گویی فضیلت نظامی ایتالیا بکلی خشک شده و از بین رفته است. هر دوی اینها معلول نقص روشهای کهن در ایتالیا و نیز ناشی از این حقیقت است که تاکنون میان ما کسی که راه و روش جدیدی بداند و آن را جانشین روشهای پوسیده سازد، پیدا نشده است. برای یک پیشوای جدید هیچ چیز به‌اندازهٔ قانونها و سازمانهای نوین که مخلوق فکر و اراده‌اش باشند ایجاد شأن و افتخار نمی‌کند، زیرا این قبیل کارها موقعی که بر بنیانی محکم استوار و در قلمرو خود دارای عظمت باشند، احترام و تحسین همگان را به‌سوی کسی که خالق و سازندهٔ آنهاست جلب می‌کنند. و در ایتالیا مواد و مصالحی که برای بهتر کردن اوضاع لازمند کم نیستند. البته ممکن است که سرها ضعیف و ناتوان شده باشند ولی ساقها خوشبختانه هنوز قوی هستند و ما هر روز در جنگهای تن به‌تن، یا درکشمکشهایی که در آن عدهٔ معدودی شرکت دارند، به چشم خود می‌بینیم که نیروی عمل، مهارت، هوش، و فراست ایتالیاییان تا چه حد از آن دیگران برتر است. اما نوبت به ارتشها که می‌رسد اثری از این صفات پدیدار نیست و علتش نقایصی است که در رهبران و سرداران آنها وجود دارد. میان این سرداران، از آنهایی که

روزکار را بلدند کسی اطاعت نمی‌کند و بقیه که هیچ‌گونه سررشته از فن سپاهیگری ندارند به غلط تصور می‌کنند که همه چیز را می‌دانند زیرا تاکنون ما کسی را نداشته‌ایم که به کمک «فضیلت» یا «اقبال» در سطحی چنان بالاتر از آن همگنان قرارگیرد که اینان مجبور باشند او را به عنوان مافوق و فرمانروای خود قبول کنند. نتیجه این شده است که در تمام این مدت طولانی بیست‌ساله که در عرض آن جنگهای بسیار صورت گرفته، هر آنجا که ارتشی مرکب از سربازان خالص ایتالیایی قدم به میدان کارزار گذاشته است شکستش حتمی بوده است. نتایج جنگهای تارو،[۵۷] آلسندریا،[۵۸] کاپوآ،[۵۹] ژن،[۶۰] ویلا،[۶۱] بولونی،[۶۲] و مستری[۶۳]، جملگی براین حرف من گواهند.

پس اگر خاندان عظیم‌الشأن شما تصمیم به‌پیروی از سرمشق مردان بزرگی بگیرد که کشورهای خود را در طی قرون و اعصار گذشته نجات داده‌اند، قبل از هر چیز لازم است که همان رویه‌یی که بنیان حقیقی این‌گونه کارهاست بیدرنگ اقتباس شود و کشور ما با سربازان و سپاهیان ملی مجهزگردد[۶۴] زیرا هیچ سربازی ازحیث شجاعت، ایمان، و وفاداری به‌پای اینان نمی‌رسد. وگرچه هرکدام از این سربازان به تنهایی ممکن است خوب باشد، وضع سپاهی که از اجتماع آنان تشکیل شود به‌مراتب بهتر خواهد بود. افراد این سپاه موقعی که ببینند تحت فرمان شهریار خود می‌جنگند، افتخارات خود را در زیر پرچم او کسب می‌کنند، و جیره و مواجب خود را از او می‌گیرند، آشکار است که وظیفهٔ خود را بهتر و کوشاتر انجام خواهند داد.

و تو، ای امیر والاتبار، برای اینکه بتوانی ازخویشتن درمقابل بیگانگان به نیروی «فضیلت» ایتالیایی دفاع کنی، نخستین قدمی که باید برداری همین است که خود را با چنین ارتشی مجهز سازی.

. . . .

. . . .

57. Taro 58. Alessandria 59. Capua 60. Genoa
61. Vaila 62. Bologna 63. Mestri

۶۴. در ایتالیای عصر ماکیاول که قسمت عمدهٔ ایالاتش تحت تسلط بیگانگان بود مردان جنگی بیشتر مزدور واز ملیتهای غیرایتالیایی بودند.ــم.

پس نباید اجازه داد این فرصتی را که بالاخره نصیب ایتالیا شده است و نجات دهنده‌یی برای خود یافته است مفت و رایگان از چنگ برود. شرح این نکته که وی [نجات دهندهٔ آتی ایتالیا] در سرزمینهایی که مدتها به رنج تسلط بیگانگان دچار بوده‌اند، با چه عشق و احترامی مورد استقبال قرار خواهد گرفت، با چه عطش انتقام، با چه وفاداری ثابت، با چه فداکاری بیریا، با چه اشکهای شوق، در آغوش منتظران فشرده خواهد شد، داستانی است که از عهدهٔ زبان و قلم من خارج است. کدام دروازه‌یی است که به‌روی چنین شهریاری بسته بماند؟ کدامند مردمی که حاضر به اطاعت از او نباشند؟ کدام حسادت است که بتواند راه رسیدن او را به مقصود سد کند؟ کدام ایتالیایی است که نخواهد در مقابل او سر تعظیم فرود آورد؟ تسلطی که این وحشیان در حال حاضر برسرزمینهای ما پیدا کرده‌اند عفونتی است که مشام هر ایتالیایی را آزار می‌دهد.

پس بگذارید که خاندان عظیم‌الشأن شما این مسؤولیت بزرگ و پر افتخار را با تمام آن شجاعت‌ها و امیدها که از یک هدف عادلانه سرچشمه می‌گیرد قبول کنند تا اینکه کشور ما بتواند در زیر پرچم هدایتتان به‌افتخارات گذشته نایل گردد و آن کلماتی که تقریباً دو قرن پیشتر برزبان شاعر بزرگ ما پترارک[65] جاری شده است تحت عنایت پدرانهٔ شما تحقق یابد:

هنگامی که شجاعت و خوی پهلوانی
برضد خشم و خروش وحشیانه بسیج شود
دوران جنگ و تقلا چندان طول نخواهد کشید
زیرا روحیهٔ جسور قرنهای گذشته
همچنان گرم کنندهٔ دلهای ایتالیاییان
با آتش حیات است.

65. Petrarch

پیوست فصل هشتم

سیمای دیگر ماکیاول*

در تاریخ افکار سیاسی غرب هیچ متفکری به اندازه ماکیاول بدنام نشده است و، عجیبتر اینکه، این بدنامی ناشی از شهامت و صراحتی است که وی در بیان اندیشهٔ خود به خرج داده و روشهایی را که اغلب فرمانروایان خود کام ـــ چه معاصران وی، چه فرمانروایان قرون بعدی، و چه معاصران ما ـــ عملا در آیین کشورداری به کار می‌بسته‌اند ـــ و هنوز هم می‌بندند ـــ با وضوح و صراحتی که اعجاب و تحسین خواننده را برمی‌انگیزد بیان کرده است. حتی از این هم فراتر رفته و به زمامدارانی که حاکم بر سرنوشت ملتها هستند اندرز داده که برای توفیق در وظیفه‌ای که به‌عهده گرفته‌اند چگونه باید «تنها در فکر هدف» باشند و از به کاربردن «هر نوع وسیله‌ای» برای نیل به آن هدف اجتناب نورزند. فیلسوف بزرگ انگلیسی برتراندراسل در کتاب تاریخ فلسفهٔ مغرب‌زمین (در فصل مربوط به ماکیاول) به تزویر و دورویی کسانی که خود را در مقابل اندیشه‌های ماکیاول مشمئز نشان می‌دهند اشاره می‌کند و می‌نویسد:

> ... یک چنین راستگویی فلسفی را در بیان نادرستیهای جهان سیاست فقط از یک دانشمند سیاسی که در ایتالیای دورهٔ رنسانس می‌زیسته است می‌شد انتظار داشت. فلسفهٔ سیاسی او پایهٔ علمی دارد و بر تجربیات و شواهد عینی استوار است. بیشتر تنقیدهایی که از مطالب رسالهٔ شهریار شده ناشی از خشم مزورانی است که عملا برمبنای تعلیمات ماکیاول کار می‌کنند ولی از اقرار به کیفیت اعمال خود نفرت دارند...[1]

به حقیقت، فرق عمدهٔ ماکیاول با دیگران در این است که او ابزار و وسایلی را که فرمانروایان خودکام برای رسیدن به هدفهای خود به کار می‌برند با صداقتی

*. این مقاله که مترجم دربارهٔ ماکیاول نوشته است، به نقل از مجله دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی، شمارهٔ ۲۵، دی‌ماه ۱۳۶۹، به کتاب حاضر افزوده شد. ـــ ناشر.

۱. تاریخ فلسفهٔ مغرب زمین، متن انگلیسی، ص۵۲۵.

قابل تحسین بیان می‌کند در حالی که دیگران ــ منجمله برخی از همان فرمانروایان خود کام ــ تعلیمات ماکیاول را عملا به کار می‌بندند، به تمام وسایل غیر اخلاقی برای تحکیم پایه‌های قدرت خود دست می‌زنند، و آنگاه با تزویری شگفت‌انگیز از نوشته‌های ماکیاول ــ که حقیقت اعمال آنها را صریح و پوست کنده بیان کرده است ــ اظهار نفرت و انزجار می‌کنند. رویهٔ این گونه حکام و تنقیدگران را برتراندراسل حاکی از تزویر و دورویی آنها می‌داند و حق هم با اوست.

فصولی از رسالهٔ شهریار که باعث بدنامی ماکیاولی شده است:

در بررسی افکار ماکیاول هرگز نباید این نکته را از یاد برد که او نسبت به انسان ظنین است و وی را موجودی شرور و متجاوز و فتنه‌انگیز می‌داند که اگر به حال خود رها شود نظم و آرامش اجتماع را به‌هم می‌زند.[۲] وی عقیدهٔ خود را در این‌باره با صراحت تمام در رسالهٔ گفتارها بیان می‌کند و می‌نویسد:

> «... نوشته‌های کسانی که دربارهٔ نهادهای مدنی قلمفرسایی کرده‌اند کلاً به ما نشان می‌دهد (و تاریخ جهان پر از شواهدی است در تأیید نظر آنها) که هر کسی که خیال تأسیس دولت را داشته باشد و بخواهد قوانینی برای ادارهٔ امور بشر وضع کند، باید اقدامات اساسی خود را با این فرض شروع کند که «تمام مردم بالفطره بد هستند» و هر وقت که فرصتی به دستشان آید برای نشان‌دادن فطرت شرور خود آماده‌اند...»[۳]

به عقیدهٔ ماکیاول، انسان، این موجود دوپا، که از ترس قانون مطیع و سر به راه

۲. در برخی آیات قرآن مجید نیز روی همین نکته که انسان فطرتاً موذی، ستمکار، کاذب، و گمراه است تأکید شده. متن آیهٔ ۱۱۶ سورهٔ الانعام (خطاب به رسول خدا) چنین است:
وَاِنْ تُطِعْ اَكْثَرَ مَنْ فِى الاَرضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبيلِ اللّهِ اِنْ يَتَّبِعُونَ اِلاَّ الظَّنَ وَ اِنْ هُمْ اِلاّ يَخْرُصُون.
(و تو ای رسول اگر پیروی از اکثر مردم روی زمین کنی تو را از راه خدا گمراه خواهند کرد که اینان جز از پی گمان و هوا و هوس نمی‌روند و جز اندیشهٔ باطل و دروغ چیزی در دست ندارند.)

۳. گفتارها، کتاب اول، فصل سوم.

شده، اگر به حال خود رها شود چیزی جز فتنه و آشوب تولید نخواهد کرد. کتب آسمانی و آیات الهی نیز عین عقیدهٔ او را تأیید می‌کنند. سرّ مبعوث شدن پیغمبران چیزی جز این نیست که شهوتهای حیوانی و امیال خودخواهانهٔ بشر را مهار کنند و نگذارند قوی به جان و مال و ناموس ضعیف بتازد. اما ماکیاول، از آنجا که با سیاست سروکار دارد نه با مذهب، به زمامدارانی که سرنوشت ملتها را در دست گرفته‌اند نصایحی عرضه می‌کند که اگر درست دقت کنیم صحیحند، ولی در جوامعی که اعضای آن به تزویر و دورویی عادت کرده‌اند، به این معنی که نفس عمل را عیب نمی‌شمارند ولی بیان صریح و بی‌پردهٔ همان عمل را عیبی بزرگ می‌دانند، قهری است که نوشته‌های چنین مردی با عکس‌العملهای شدید روبه‌رو گردد و مخالفانش بگویند که او راه استبداد، نفاق، و ستمگری را به زمامداران نشان داده و کاربرد هر نوع وسیله، حتی وسایل منافی اخلاق، را برای نیل به هدفهای سیاسی مجاز و موجه شمرده است.

البته وی در تشریح خصوصیات اخلاقی بشر، بیشتر هموطنان آن روزی خود (ایتالیایی‌های عصر رنسانس) را در نظر داشته است. اما اگر به دیدهٔ انصاف و بی‌غرضی نگاه کنیم چاره‌ای جز تصدیق این نکته نیست که خصوصیات ذکر شده جنبهٔ همگانی دارد و محدود به ملتی واحد یا قرنی بخصوص نیست. در فصل هفدهم رسالهٔ شهریار می‌خوانیم که:

> ... پادشاه نباید از متهم شدن به بیرحمی ــ موقعی که آن بیرحمی به قصد متحد نگاه داشتن اتباع کشور و جلوگیری از خیانت آنها به کار می‌رود ــ ترس و وحشتی به خود راه دهد. زیرا اگر از بعضی استثناهای نادر صرف‌نظر کنیم، بیرحمی شهریار خیلی بیشتر به نفع اتباع کشور تمام می‌شود تا رأفت و دلسوزی خارج از حد وی. موقعی که پادشاه بی‌نهایت رئوف و خوش‌قلب باشد با همین عمل خود [رأفت و دلسوزی بیش از حد] باعث ایجاد آشوب و بی‌نظمی در کشور می‌شود که همان آشوبها به کشت و کشتار و غارت می‌انجامد. فرق میان این‌گونه کشتارها و اعمال ناشی از بیرحمی شهریار در این است که وقتی طغیان و آشوب سراسر کشور را فرا گرفت خسارت آن نصیب کل جامعه می‌شود در حالی که بیرحمی شهریار فقط به کشته‌شدن عده‌ای معدود می‌انجامد...

دامنهٔ این بحث به بحثی دیگر کشیده می‌شود: آیا بهتر است اتباع شهریار از او

بترسند یا اینکه دوستش داشته باشند؟

... پاسخ این سؤال این است که البته بهتر است اتباع کشور هم از فرمانروای خود بترسند و هم او را دوست بدارند. اما چون دسترسی به این دو مقصود در آن واحد کاری است بس دشوار، لذا می‌گویم رویهمرفته بهتر است مردم از شهریار خود بترسند تا اینکه او را دوست داشته باشند. و دلیل حرف من این است که اکثریت مردم دنیا حق‌ناشناس، لافزن، و رجزخوان هستند. احساسات حقیقی خود را غالباً پوشیده می‌دارند، می‌کوشند تا جایی که ممکن است گرد خطر نگردند. آزمندانه در پی جمع‌آوری مال و منال هستند و تا موقعی که از برکت وجود شهریار بهره می‌برند خود را کاملاً مطیع و فداکار او نشان می‌دهند و به صدای بلند اعلام می‌دارند که حاضرند مال خود، جان خود، خون خود، حتی اولاد خود را در راه وی نثار کنند. همهٔ این حرفها لاف و گزافی بیش نیست و تا موقعی ورد زبانهاست که خطر دور باشد و ضرورتی برای اثبات ادعا پیش نیامده باشد. اما به محض اینکه خطر نزدیک شد بیشتر همان لافزنان دست به طغیان علنی می‌زنند یا اینکه از گرد شهریار پراکنده می‌شوند. در اینجاست که عواقب سوء رأفت شهریار آشکار می‌گردد و او که صرفاً به محبت اتباع خود متکی شده و احتیاطات لازم دیگر را رعایت نکرده، نابود می‌شود و از بین می‌رود. زیرا محبتی که اتباع کشور در دوران صلح و آرامش نسبت به وی نشان می‌دادند، به حقیقت، محبتی بود خریداری شده که هیچ‌گونه تضمین بقا نداشت. مردم دنیا فطرتاً چنین خلق شده‌اند که از آزردن دل پادشاه رحیم آن قدر ترس ندارند که از رنجاندن دل پادشاه بیرحم. چون که محبت اتباع کشور نسبت به پادشاه مشروط به یک سلسله تعهداتی است که آن پادشاه باید ایفا کند. به عبارت دیگر، دوستی آنها نوعی تعهد دو جانبه است: شهریار باید فلان چیز را به آنها ببخشد، فلان کار را برایشان انجام بدهد، فلان کشور را برایشان بگیرد، تا آنها نیز شهریار خود را دوست بدارند. از آنجا که مردم حق‌ناشناسند هر آن و هر لحظه که منافعشان اقتضا کرد حاضرند تعهدات خود را ندیده بگیرند. اما ترس، نافذه عمیقتری دارد و مردم تعهدات خود را در قبال یک فرمانروای

سنگدل به این زودی و آسانی فراموش نمی‌کنند.
مع‌الوصف، یک شهریار عاقل در همان حالی که رفتارش چنان باید باشد که مردم از او بترسند، نباید رعب و وحشتی را که در دل اتباع کشور ایجاد کرده به حدی برساند که مورد نفرت آنها قرار گیرد. زیرا این حقیقتی است به اثبات رسیده که شهروندان یک کشور ممکن است از فرمانروای خود بترسند ولی از او نفرت نداشته باشند. هر شهریاری که آیین‌شهریاری را درست بلد باشد خوب می‌تواند در همان حالی که رعب و هیمنه در دلهای شهروندان ایجاد می‌کند از برانگیختن نفرت آنها اجتناب ورزد و برای نیل به این هدف لازم است مراقب باشد که اگر دستور کشتن یکی از اتباع کشور را می‌دهد، این حکم را موقعی صادر کند که دلیلی قانع‌کننده برای عمل خود داشته باشد. و از همه مهمتر اینکه شهریار، برای اینکه مورد نفرت اتباع خود قرار نگیرد، هرگز نباید به ملک و دارایی آنها دست‌اندازی کند، زیرا تجربه نشان داده است که مردم این دنیا فقدان والدین خود را زودتر فراموش می‌کنند تا از دست دادن ملک و دارایی خود را...
لذا من گفتار خود را در این باره با این نتیجه‌گیری نهایی پایان می‌دهم که اگر پادشاهی ناچار شد میان این دو شق یکی را برگزیند: نشاندن ترس در دل اتباع کشور یا فشاندن بذر محبت در قلوب آنها، بهتر است که اولی را برگزیند زیرا محبت شهروندان نسبت به پادشاه عطیه‌ای است در اختیار آنها که هر وقت خواستند می‌توانند پس بگیرند، در حالی که رعب شهریار قدرتی است در اختیار شهریار که اتباع کشور قادر به پس گرفتن آن نیستند و قهری است که یک شهریار عاقل همواره باید به چیزی اتکا کند که زمام اختیار آن دردست خودش باشد و نه در دست دیگران. اما بازهم تکرار می‌کنم که دامنهٔ این ترس که در دل اتباع کشور ایجاد شده نباید به جایی برسد که تبدیل به نفرت آنها از شهریار گردد....[۴]

یکی دیگر از فصول رسالهٔ شهریار که مورد اعتراض شدید مخالفان ماکیاول قرار

۴. شهریار (متن انگلیسی)، فصل هفدهم، ص‌ص ۶۳ـ۶۰.

گرفته و به قول پروفسور مایکل فاستر بیش از هر نوشتهٔ دیگری به بدنام کردنش کمک کرده است، فصل تالی همین فصل، یعنی فصل هجدهم است. بگذارید ببینیم او در این فصل چه می‌گوید و چرا گفته‌اش این همه عکس‌العمل نامساعد برانگیخته است. عنوان فصل هجدهم و خلاصهٔ مطالب مندرج در آن فصل چنین است:

شهریار چگونه و تحت چه شرایطی باید به قولش وفا کند

همگان بر این نکته واقفند که صفاتی مانند وفاداری، حفظ حرمت قول، درستی رفتار، و نیالودگی به نیرنگ، چقدر در شهریار پسندیده است. اما از آن طرف، با توجه به حوادثی که در عصر ما اتفاق افتاده است خود به چشم می‌بینیم که شهریارانی که زیاد پایبند حفظ قول خود نبوده‌اند، ولی در مقابل رموز غلبه بر دیگران را به کمک حیله و نیرنگ خوب می‌دانسته‌اند، کارهای بزرگ انجام داده‌اند و وضعشان در آخر کار خیلی بهتر از آن کسانی بوده است که در معامله با دیگران صداقت و درستی به خرج داده‌اند.

پس بگذارید همه این را بدانند که برای رسیدن به هدف از دو راه، می‌توان رفت: یکی از راه قانون و دیگری از راه زور. از این دو راه اولی شایستهٔ انسانها و دومی شایستهٔ حیوانهاست. ولی از آنجا که طریقهٔ نخست غالباً بی‌تأثیر است، تشبث به طریقهٔ دوم ضرورت پیدا می‌کند. بنابراین بر شهریار لازم است که طریقهٔ استعمال هر دوی این شیوه‌ها را خوب بداند و موقع را برای به‌کار بردن هرکدام نیک بسنجد. و این درسی است که نویسندگان اعصار کهن به تلویح به ما یاد داده‌اند زیرا در روایات باستانی می‌خوانیم که آشیل و بسیاری دیگر از شهریاران قدیم در دامن تربیت شیرون (از نژاد سنتور) بزرگ شده‌اند و تنها حکمت این کار که تربیت شهریاران آتی را به عهدهٔ آموزگاری که نصف پیکرش انسان و نیمهٔ دیگرش حیوان بوده می‌سپرده‌اند، همین بوده است که عقلای آن زمان تشخیص می‌داده‌اند برای شهریار ضرورت دارد که راه بکار بردن خوی انسانی و خوی حیوانی هر دو را خوب بلد باشد و بداند که یکی از این دو، بی‌وجود دیگری، پایدار نیست. ولی از آنجا که شهریار باید بداند که نیمه حیوانی خلقتش را چگونه عاقلانه و مدبرانه بکار برد، بر او لازم است که از میان جانوران شیر و روباه را به عنوان سر مشق برگزیند

زیرا که شیر برای تحصیل طعمه‌اش ناگزیر است تن به رنج و کوشش و خستگی بدهد، در حالی که روباه از گزند گرگان در امان نیست. در این صورت بر شهریار واجب است که حیله‌گری روباه را (برای دفع گزند) با صولت شیر (برای نشان دادن قدرت) توأم سازد.

اگر بنا باشد که شهریار فقط روی خصلت یکدندگی شیر تکیه کند، عملش نابخردانه است و به این دلیل است که یک شهریار دوراندیش هرگز نمی‌تواند ــ و نباید ــ خود را پابند حفظ قولی که داده است بشمارد و در رعایت آن قول، موقعی که برایش مسلم شده است که «فایدهٔ قول شکنی بیشتر است» اصرار ورزد. قولها در تحت شرایطی که دائماً در تغییر و تحولند داده می‌شوند و هرگاه شرایطی که دادن قولی را ایجاب می‌کرده است منتفی گردید، شهریار هیچ‌گونه تعهدی برای محترم شمردن قول خود ندارد.[۵]

اگر مردم دنیا همگی خوب، خوش قول، و خوش فطرت بودند، این اندرزی که به شهریار می‌دهم البته‌چندان خوب نبود. ولی چون موجودات انسانی باطناً نادرست هستند و به کسی وفا نمی‌کنند پس کسی هم موظف نیست که نسبت به آنها صدیق و وفادار باشد. هیچ شهریاری تاکنون از پیدا کردن بهانه‌ای دنیاپسند برای شکستن قولش عاجز نمانده است. در تأیید این ادعا مثالهای بیشمار از همین دوران معاصر می‌توان ذکر کرد و نشان داد که چقدر پیمانها و وعده‌های جدی به علّت بی‌اعتنایی شهریاران به رعایت آنها، شکسته شده و از حیز انتفاع افتاده است. و میان این شهریاران هر کدام که ایفای نقش روباه را بهتر بلد بوده‌اند گوی کامیابی را تندتر و آسانتر از دیگران ربوده‌اند.

بواقع، لازم است که شهریار این قسمت از طبیعت خود را که روبه‌منشی است با کمال دقت، و در نقابی دنیاپسند، از انظار مخفی سازد. و ایفای این نقش آنچنان هم که در بادی امر به نظر می‌رسد سنگین و دشوار نیست. زیرا اکثریت مردم جهان چنان ساده دل و خوشباورند و چنان در فکر نیازهای فوری خود هستند که هر فرد حیله‌گری که جداً

۵. مقایسه کنید این قسمت از نوشتهٔ ماکیاول را با نوشتهٔ خواجه‌نظام‌الملک در سیاست‌نامه: «پیمانها را چنان باید بست که همیشه توان شکست و چنان شکست که همیشه توان بست.»

خیال فریب دادن آنها را داشته باشد هرگز از پیدا کردن ساده لوحانی که حاضر به فریب خوردن هستند مأیوس نخواهد شد...
مثلا بسیار خوب است که انسان دلسوز، وفادار، با عاطفه، درستکار و معتقد به مذهب جلوه کند و باطناً هم دارای این صفات باشد. اما فکر انسان همیشه باید طوری معتدل و مخیر بماند که اگر روزی به کار بردن عکس این صفات لازم شد براحتی بتواند از خوی انسانی به خوی حیوانی برگردد و بیرحم و بی‌وفا و بی‌عاطفه و نادرست و بی‌اعتقاد باشد...
پس شهریار باید خیلی مواظب باشد که حرفی یا حالتی مغایر با صفتهای پنجگانه که در بالا شمردیم از وی بروز نکند، به طوری که انسان وقتی او را می‌بیند، یا گفته‌هایش را می‌شنود، برایش یقین حاصل گردد که این شهریار مظهر دلسوزی، وفا، عاطفه، درستی، و اعتقاد به مذهب است. بویژه، تظاهر به داشتن صفت اخیر، یعنی مذهبی جلوه کردن، از مهمترین شرایط فرمانروایی است. زیرا مردم دنیا بیشتر با چشم قضاوت می‌کنند نه بادست ... و اگر شهریاری در استقرار نظم و حفظ قدرتش کامیاب گردد می‌تواند از این حیث مطمئن باشد که همهٔ اتباعش، از کوچک و بزرگ، بی‌آنکه دربارهٔ خوبی یا بدی وسایلی که وی برای تحصیل هدفش به کار برده است اندیشه کنند، از آنجا که خود هدف را تصویب کرده‌اند وسایلش را هم (هر قدر پست و ناروا باشد) تصویب خواهند کرد.[۶]

رسالهٔ شهریار البته اثری است بسیار مهم و تأثیر عمیقش را در افکار و طرز عمل فرمانروایان قرون بعدی هرگز نمی‌توان انکار کرد. اما اگر کسی بخواهد عصارهٔ معتقدات نویسنده را از خلال مطالب همین یک کتاب استخراج کند بی‌گمان راه خطا خواهد رفت، چون ماکیاول کتابی بسیار مهمتر دربارهٔ شیوهٔ حکومت نوشته است که باید آن را همراه با رسالهٔ شهریار مطالعه کرد تا بتوان نتیجه‌ای معقول و متوازن از افکار و اندیشه‌های سیاسی او به دست آورد. کتاب اخیر که قطرش تقریباً سه برابر قطر کتاب شهریار است تحت عنوان گفتارهایی دربارهٔ ده جلد اول تاریخ تیتوس لیویوس[۷]

۶. رسالهٔ شهریار، فصل هجدهم.

نوشته شده و در قاموس مراجع سیاسی بیشتر به نام اختصاری گفتارها معروف است.

اهمیت این کتاب در زمینهٔ شناخت افکار سیاسی ماکیاول به حدی است که پروفسور آلن (یکی از بزرگترین محققان اندیشهٔ سیاسی در قرن شانزدهم) خواندن آن را به عنوان شرط قبلی برای فهم اندیشهٔ سیاسی ماکیاول به علاقه‌مندان این رشته توصیه کرده است. «... هرکسی که بخواهد به کنه اندیشهٔ سیاسی ماکیاول پی‌ببرد قبلاً باید رسالهٔ گفتارها را خوانده باشد.»[8]

سر مشق ماکیاول در نوشتن رسالهٔ گفتارها، تاریخ روم باستان بود. زیرا جداً عقیده داشت که در قلمرو فن حکمرانی، روم باستان بمراتب از یونان باستان موفقتر بوده است. ماکیاول عقیده داشت که گذشته چراغ راه آینده است و فرمانروایان معاصر ایتالیا اگر بخواهند مجد و عظمت روم باستان را به کشورشان باز گردانند باید رد پای گذشتگان را در عرصهٔ سیاست و کشورداری تعقیب کنند و، به قول سعدی، ره چنان روند که رهروان رفته‌اند.

تا آن تاریخ (زمان تحریر رسالهٔ گفتارها) تقریباً هزار سال می‌شد که متفکران سیاسی فن سیاست را فقط از دریچهٔ مذهب و حقوق به پادشاهان و سیاستگران نشان داده بودند. اما ماکیاول اکنون می‌خواست همین فن، یعنی فن سیاست و کشورداری، را از دریچه‌ای دیگر و، به قول خودش، از دریچه‌ای بکر و نو پیدا به حکام و فرمانروایان معاصرش نشان بدهد. رویه‌ای که او برای انجام این کار، و نشان دادن این راه بکر، پیش گرفته چیزی جز این نیست که مشاهدات و تجربیات شخصی خود را، به عنوان یک دیپلمات حرفه‌ای و یک متفکر سیاسی، قدم به قدم تعقیب کند و سپس صحّت و سودمندی نتایجی را که شخصاً از یک عمر تجربهٔ سیاسی فرا گرفته، در پرتو مطالبی که از تواریخ باستان به دستش رسیده است مورد آزمایش و بررسی قرار دهد.

اما کتاب شهریار اثری است از نوع دیگر. این کتاب در اوضاع و شرایط استثنایی ایتالیای آن روز، ایتالیای منحط و پر از هرج و مرج، نوشته شده است و نظریات یک

7. *Discourses on the First Ten Books of Titus' Livius*

تیتوس لیویوس نام مورخ رومی است که پنجاه و نه سال پیش از تولد مسیح به دنیا آمد و در سال هفدهم میلادی در گذشت. مهمترین اثر قلمی او کتابی است به نام تاریخ روم که ظاهراً ۱۴۲ فصل داشته و فقط ۳۵ فصل آن باقی مانده است. رسالهٔ گفتارها تفسیری است بر ده فصل (یا ده جلد) اول آن.

۸. تاریخ اندیشهٔ سیاسی در قرن شانزدهم جی. و. آلن، ص ۴۵۰ (متن انگلیسی).

متفکر ناسیونالیست ایتالیایی را برای ایجاد وحدت در ایتالیا و سر و سامان دادن به اوضاع آشفتهٔ کشورش در بر دارد. به همین دلیل است که اگر مطالب رسالهٔ شهریار به تنهایی ملاک تشخیص افکار و اندیشه‌های سیاسی ماکیاول قرار گیرد خواننده را بی‌گمان به ورطهٔ اشتباه سوق خواهد داد.

برای روشن کردن این موضوع و نشان دادن آن فرق اساسی که میان اندیشه ماکیاول لیبرال (یعنی ماکیاول که رسالهٔ گفتارها را نوشته) و ماکیاول بدآموز (ماکیاول نویسندهٔ شهریار) وجود دارد، بی‌مناسبت نیست که ترجمهٔ کوتاه شدهٔ دو فصل از رسالهٔ گفتارها را در اینجا نقل کنیم. فصل ۵۸ از کتاب اول و فصل ۴۸ از کتاب سوم بدین منظور انتخاب شده‌اند:

تودهٔ مردم (من حیث المجموع) عاقلتر و ثابت قدم‌تر از شهریاران هستند.

... تیتوس لیویوس و دیگر مورخان بر این عقیده‌اند که هیچ چیز به اندازهٔ احساسات توده‌ها ناپایدار و نامطمئن نیست، زیرا در پرتو شواهد بسیاری که او از اعمال توده‌ها نقل می‌کند انسان آشکارا می‌بیند که همین انبوه خلق پس از اینکه مردی را محکوم به اعدام کرده‌اند، اندکی پس از اجرای حکم اعدام سخت از عمل خود پشیمان شده از ته دل آرزو کرده‌اند که ایکاش قدرتی داشتند و می‌توانستند آن محکوم از جهان رفته‌را دوباره به عرصهٔ حیات باز گردانند و این همان وضعی بود که در روم باستان پیش آمد موقعی که دادگاه خلق مانلیوس کاپیتولینوس[۹] را به مرگ محکوم کرد و، سپس، به محض اینکه حکم دادگاه اجرا شد، همان مردمی که طالب مرگ او بودند از کردهٔ خود پشیمان شدند و دست تضرع به سوی آسمان بلند کردند که شاید خداوند او را دوباره زنده کند. تیتوس لیویوس در جایی دیگر از کتابش وقایعی را که پس از مرگ هیرونیموس (برادر زادهٔ هیرون پادشاه سیراکوس) پیش آمد بتفصیل نقل می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد که:

«... انبوه توده‌ها فطرتاً طوری خلق شده‌اند که یا در نهایت خضوع و فروتنی تن به بندگی می‌دهند، یا اگر زمام قدرت را به دست گرفتند

9. Manlinus Capitolinus

می‌کوشند تا تحکم خود را با حد اعلای نخوت بر دیگران تحمیل کنند...»
از آنجا که بسیاری از نویسندگان و مورخان دیگر عین همین نظر را دربارهٔ توده‌های مردم عامی ابرازکرده‌اند، وظیفه‌ای که در اینجا برعهده گرفته‌ام، یعنی تبرئه کردن انبوه توده‌ها از این اتهامات، بی‌گمان سخت دشوار است. مع‌الوصف، چون با این عقیده بزرگ شده‌ام که انسان باید از هر چیزی که به آن اعتقاد دارد به نیروی منطق و استدلال، و نه به اتکای زور و قدرت، دفاع کند و از مشکلات نهراسد، لذا می‌گویم: این اتهامی که علیه انبوه خلق (جمعیت عوام‌الناس) وارد می‌شود علیه شخصیتهای انفرادی، مخصوصاً شهریاران، نیز وارد است. زیرا هر فردی که تحت کنترل قانون نباشد همان خطاها و اشتباهاتی را مرتکب خواهد شد که جمعیتهای لجام گسیخته (مرکب از انبوه توده‌ها) مرتکب می‌شوند...
و، به این ترتیب، در طول دهلیزهای تاریخ، شهریارانی را می‌بینیم که با اینکه به داشتن عقل و فراست مشهور بوده‌اند دوستان نزدیک خود را کشته و سپس، نادم و پشیمان، بر مرگ آنها گریسته‌اند. همچنان که اسکندرکبیر دوست نزدیکش کلیتوس را کشت و هیرود زنش ماریان را هلاک ساخت. اما مقصود مورخان ما از عوام‌الناس (عوام‌الناسی که اعمال و احکامشان مورد تخطئه است) آن گروه از توده‌های سر به‌راه نظیر رومیان قدیمی نیستند که همیشه از حکومت قانون پیروی می‌کردند. منظور آنها بیشتر توده‌ها و افرادی لجام گسیخته است که وقتی قدرت به چنگشان افتاد از همان راه غلطی می‌روند که اسکندر و هیرود رفتند و پشیمان شدند.
لذا صفات نامطلوب تودهٔ مردم بیش از آن قابل سرزنش نیست که خصال نامطلوب شهریاران. زیرا هر دو آنها، موقعی که تحت‌کنترل قانون نباشند، در معرض اشتباهات مشابه قرار دارند. در این زمینه، گذشته از مثالها و شواهدی که برای اثبات نظر خود دلیل آورده‌ام، شواهد دیگری هم می‌توانم اقامه کنم که در آنها امپراتوران رومی، و دیگر جباران و شهریاران خود کام، همان اندازه سستی، ناپایداری، خامی، و بی‌فکری از خودنشان داده‌اند که انبوه خلق. لذا، برخلاف آن عقیدهٔ رایج عمومی که مدعی است توده‌های خلق موقعی که به مسند قدرت و حکمرانی رسیدند علی‌الرسم عوض می‌شوند و به مردمانی بی‌ثبات، متلون، و

حق‌ناشناس تبدیل می‌گردند، با کمال صراحت می‌گویم که این عیبها و نقایص اخلاقی در شهریاران و فرمانروایان جابر بیشتر دیده می‌شود تا در توده‌های خلق. اگر می‌گفتیم که شهریاران و توده‌های خلق هردو مشترکاً صاحب این عیوب و نقایص اخلاقی هستند آن وقت می‌شد ادعا کرد که حقیقت را بیان کرده‌ایم. اما اگر ادعا کنیم که شهریاران و جابران خود کام از این گونه معایب مصون هستند مرتکب اشتباهی بس بزرگ شده‌ایم. زیرا اگر تودهٔ مردم زمام قدرت را به دست گیرند و طبق قوانین جاری کشور حکومت کنند در عمل نشان خواهند داد که حتی از شهریاران پایدارتر، محتاطتر، و حقشناسترند. گرچه البته ممکن است شهریاران از آنها عاقلتر باشند. اما از آن طرف، شهریاری را از قید کنترل قانون رها کنید و ببینید چگونه به حکمرانی حق‌ناشناس، ناپایدار، و بی‌احتیاط تبدیل می‌شود و چگونه عرصه را بر اتباع خود تنگ و تاریک می‌سازد... و کسانی که تاریخ روم باستان را مطالعه کرده‌اند خوب می‌دانند که رومیان قدیم چهارصد سال تمام از پادشاه و رژیم سلطنتی نفرت داشته‌اند. در حالی که در عرض همین مدت همیشه عاشق افتخار و عظمت و رفاه کشورشان بوده‌اند. همچنانکه بارها گفته‌ام باز هم تکرار می‌کنم که انبوه خلق علی‌الرسم حقشناستر، محتاطتر، و ثابت قدم‌تر از فرمانروایان خود کامه هستند و قضاوتشان محکمتر و عاقلانه‌تر از آن شهریاران است. و به همین دلیل است که گفته‌اند: «صدای انبوه مردمان صدای خداست»...

نیز غالباً به چشم دیده‌ایم که در انتخاب حکام کشور و قاضیان دادگاهها، تشخیص آنها بمراتب از آن شهریاران بهتر است. برای اثبات حرف من همین یک دلیل بس که شما هرگز نمی‌توانید تودهٔ مردم را وادار به انتخاب کسانی (برای احراز مقامات عالی کشور) سازید که به فساد اخلاق و داشتن عادات زشت مشهور باشند، در حالی که، اطرافیان یک شهریار به آسانی، و از هزاران طریق، می‌توانند در وجودش اعمال نفوذ کنند و وادارش سازند تا اشخاصی را به مقامات حساس مملکتی بگمارد که به فساد و تبهکاری شهرهٔ آفاقند... از تمام اینها گذشته، ما همه به چشم می‌بینیم که شهرهایی که زمام حکومتشان به دست مردم افتاده خیلی سریعتر ترقی می‌کنند و به آبادی و رفاه نایل می‌گردند تا شهرهایی که

تحت حکومت شهریاران قرار گرفته‌اند... و این نظر نامساعد همگانی که علیه تودهٔ مردم است بیشتر از اینجا ناشی شده که هرکسی می‌تواند آزادانه و بی‌محابا پشت سر تودهٔ مردم، حتی موقعی که اینان در اوج قدرتند، حرف بزند. اما در کشوری که زمام حکومتش در دست شهریار باشد هرگز نمی‌توان آزادانه اعمال وی را نکوهش کرد.

اکنون که رشتهٔ سخن بدین جا کشید، بهتر است در فصل بعدی به بررسی این موضوع بپردازیم که آیا عقد پیمان اتحاد با جمهوریها بهتر است یا با کشورهای سلطنتی...

به این نکته باید توجه کرد که در سر تا سر کتاب گفتارها منظور ماکیاول از حکومت تودهٔ خلق، همان نظام جمهوری به سبک روم باستان است. وی در فصل بعدی (فصل پنجاه و نهم از کتاب اول) پس از بررسی موضوع بالا به این نتیجه می‌رسد که بستن پیمان با جمهوریها که زمام قدرت در آنها در دست خلق است بهتر و مطمئنتر است تا عقد پیمان با حکام و شهریاران خودکام.

اهمیت مذهب درسیستم سیاسی ماکیاول:

موقعی که فصول دیگر رسالهٔ گفتارها را بررسی می‌کنیم به این نتیجهٔ نهایی می‌رسیم که سعادت یک کشور و ابنای آن، بستگی به دو چیز دارد: مذهب و آزادی.

ممکن است عجیب به نظر برسد که شخصی مانند ماکیاول که در پهنهٔ سیاست عملی چندان به اصول مذهبی پابند نبود تا این‌حد دربارهٔ ارزش اجتماعی و سیاسی مذهب مصر باشد. ولی چیزی که هست تقریباً تمام نویسندگان و فلاسفهٔ قرن شانزدهم میلادی طرفدار رعایت مذهب (ولو بظاهر) بوده‌اند و ماکیاول از این حیث استثنا نیست. وی مذهب را به عنوان عاملی بسیار مهم برای ایجاد نظم و آرامش در جامعهٔ سیاسی لازم می‌شمارد و در این باره تأکید دارد:

...همچنان که رعایت آیین پرستش یزدان باعث شکوه و عظمت دولت می‌شود تحقیر و بی‌اعتنایی نسبت به مذهب نتیجهٔ معکوس دارد و کشور را به پرتگاه فنا سوق می‌دهد، و این دلیل دارد. زیرا در هر کشوری که مردم از خدا ترس ندارند نتیجه از دو حال خارج نیست: یا

آن کشور مآلاً نابود می‌شود یا اینکه شهریاری مقتدر که مردم از او بیشتر از خدا می‌ترسند، جای آن حفرهٔ اجتماعی (فقدان اعتقاد مذهبی) را می‌گیرد و نظم و آرامش را در کشور برقرار می‌سازد... .»[۱۰]

اما در بند بعدی بی‌درنگ نشان می‌دهد که سپردن جای خدا به پادشاه عملی است هجو و بی‌حاصل. زیرا پادشاه، ولو اینکه مدتی چنان با اقتدار سلطنت کند که رعایای کشورش به اندازهٔ خدا، و حتی بیشتر از خدا، از وی بترسند، بازهم به دلیل اینکه بشر است و عمر جاودانی ندارد، پایه‌های قدرتش پس از مرگش پاشیده خواهد شد در حالی که وجود خدا، از آنجا که پایدار و ازلی است، از این خطر مصون است.[۱۱]

در بخشی دیگر از کتاب *گفتارها*، ماکیاول دوباره به اهمیت مذهب در اجتماع اشاره می‌کند و می‌نویسد:

...فایدهٔ بزرگ مذهب در این است که مردان خوب و پارسا را در طریق صواب نگاه می‌دارد و مردان شرور و ناصالح را مفتضح و رسوا می‌سازد. آن وعده‌ای که بیشتر مذاهب به پیروان خود داده‌اند که مؤمنان به بهشت و سرکشان به دوزخ فرستاده خواهند شد به طور قطع و یقین با غریزهٔ خودخواهی و عزت‌طلبی بشر سازگار است[۱۲] و رفتار آنها را چنان منظم و هماهنگ می‌سازد که سرانجام به نفع دولت تمام می‌شود...[۱۳]

ماکیاول بر این عقیده است که فقدان روحیهٔ میهن‌پرستی در ایتالیای قرن شانزدهم (قرنی که وی در آن زندگی می‌کرد) و لاقیدی سیاسی مردم ایتالیا، بیشتر ناشی از

۱۰. *گفتارها*، کتاب اول، فصل یازدهم.

۱۱. همانجا.

۱۲. یکی از نویسندگان قرن شانزدهم به نام پیترو پومپوناتسی (Pietro Pamponazzi) در رساله‌ای بنام لایزالیت (*Immortalitate*) که در سال ۱۵۱۶ نوشته شده بصراحت اعلام می‌دارد که: تئوری پاداش و کیفر در دنیای دیگر (دنیای آخرت) را سلاطین جهان عمداً تشویق می‌کردند. به این منظور که برای رسیدن به هدفهای سیاسی خود از آن استفاده کنند. عصارهٔ حرف آنها (خطاب به اتباع کشور) این بود که دنیا را به ما واگذار کنید و پاداش آخرت را شما بگیرید!

۱۳. *گفتارها*، کتاب اول، فصل دوازدهم.

فقدان اعتقاد مذهبی میان آنهاست. اما گناه این مسئله را به گردن مردم نمی‌اندازد بلکه دستگاه حکومت پاپ را مسئول حقیقی این وضع می‌داند. به عقیدهٔ وی:

... منهدم کنندهٔ حقیقی مسیحیت در ایتالیا پاپ و روحانیون مسیحی هستند. بدبختی بزرگ مردم ایتالیا در این است که از تمام ملل دیگر اروپایی به مرکز قدرت مسیحیت (رم) نزدیکترند در حالی که پاپ و کاردینالهای کاتولیک اعتقاد مذهبی خود را کاملاً از دست داده‌اند... ما ایتالیایی‌ها اگر امروز فاسد، مزور، و نسبت به مذهب بی‌اعتقاد شده‌ایم، مسئول و باعث حقیقی این وضع کلیسای کاتولیک و اسقفها و کشیشان مسیحی هستند...[۱۴]

وی در پایان این قسمت از رسالهٔ گفتارها، به این نتیجه می‌رسد که:

فرمانروایان کشورها هر آنچه را در وسع و قدرت خود دارند باید برای تحکیم و افزایش اعتقاد مردم نسبت به مذهب به کار برند و انجام این امر را، حتی موقعی که شخصاً به مذهب عقیده ندارند، فرض ذمه خود شمارند...[۱۵]

در بخشی دیگر از این کتاب، ماکیاول از دست کسانی شکایت می‌کند که:

... به مردم می‌آموزند که اطاعت از پادشاهان واجب است و سرپیچی از فرمانهای آنها دخالت در مشیت الهی است. به آنها تلقین می‌کنند که اعمال پادشاهان را، چه خوب و چه بد، باید تحمل کرد و جزای سیآت آنها را به خداوند واگذار نمود. اما تبلیغ چنین عقیده‌ای جز آنکه پادشاهان را جری‌تر و جسورتر سازد فایدهٔ دیگری ندارد زیرا اغلب آنها به دلیل اینکه باطناً به مذهب و خدا عقیده ندارند از مجازات شدن در دنیایی که وجودش را موهوم می‌شمارند، و از کیفر دیدن بدست خدایی که نه او را به چشم دیده‌اند و نه هستی‌اش را باور دارند، هیچ‌گونه ترسی

۱۴. همانجا
۱۵. همانجا

به دل راه نمی‌دهند...[۱۶]

ماکیاول اعمال بعضی از پادشاهان گذشته را که برای ازدیاد نفوذ و حشمت خود در چشم اتباع کشور، عقیده به سحر و خرافات را در ذهن آنها تقویت می‌کرده‌اند با نظر مساعد در کتاب خود نقل می‌کند و در مجموع خواننده را به این عقیده سوق می‌دهد که مذهب در نظرش چیزی شبیه سحر و جادو است که باید تودهٔ مردم را آرام و بی‌سر و صدا سرجایشان نگاه دارد. اما، در عین‌حال، هر مذهبی بی‌چون و چرا مورد قبولش نیست، و بخصوص مذاهبی نظیر مسیحیت که مؤمنان را به تسلیم در مقابل زور تشویق می‌کند و ارادهٔ مبارزه را از آنها می‌گیرد، مذاهب خطرناکی هستند. به عقیدهٔ وی، مسیحیت از آنجا که تواضع و خاکساری را تجلیل می‌کند و شهروندان را از قیام برضد فرمانروایان ظالم باز می‌دارد، زیانهای بسیار به جهان مسیحیت وارد کرده و ارادهٔ مقاومت مؤمنان مسیحی را درهم شکسته است.[۱۷]

... آن چیزی که ما ایتالیایی‌ها امروز احتیاج داریم مذهبی است به سبک و آیین رومیان قدیم، یعنی مذهبی که به پیروان خود یاد بدهد که کسانی که حد اعلای لیاقت خود را در راه خدمت به دولت به کار می‌برند در درگاه خداوند مقربترند...[۱۸]

آزادی از نظرگاه ماکیاول:

آزادی به آن کیفیتی که ماکیاول در رسالهٔ **گفتارها** از فوایدش سخن می‌راند به آسانی قابل تعریف نیست، ولی در مجموع چنین به نظر می‌رسد که آمیزه‌ای از وجود سه امنیت زیر: امنیت حیات، امنیت شرف و حیثیت، و امنیت ملک و دارایی تحت حکومت قانون باشد.

از فواید یک چنین آزادی، بازبودن راه هرگونه ترقی به روی شهروندان لایق کشور

۱۶. **گفتارها**، کتاب سوم، فصل اول.

۱۷. **گفتارها**، کتاب اول، فصل شانزدهم.

۱۸. **گفتارها**، کتاب‌اول، فصل شانزدهم.

است:

... در کشورهای آزاد، همهٔ شهروندان از این حقیقت آگاهند که فرزندان آنها ممکن است (و می‌توانند) به عالیترین مقامات کشور نایل آیند. یک چنین امنیت سیاسی که والاترین مقامات مملکت را نصیب بهترین استعدادها می‌کند، متضمن دو فایدهٔ عمده است: افزایش ثروت مملکت و افزایش جمعیت ...[۱۹]

ماکیاول در ضمن به این حقیقت معترف است که اتباع کشور حتی در یک نظام سلطنتی هم می‌توانند عین این امنیت را (با تمام نتایج مسعودش) داشته باشند. به همین دلیل، با لحنی تحسین آمیز از حکومت آن روزی فرانسه که قانون و عرفش اختیارات شاه را چنان تنظیم کرده بود که مردم کشور می‌توانستند از امنیت کامل برخوردار باشند، تجلیل و تمجید می‌کند.

با مطالعهٔ این قبیل فصول در رسالهٔ *گفتارها* انسان خواه‌ناخواه به این نتیجه می‌رسد که شکل مخالف نظام جمهوری (در سیستم فکری ماکیاول) رژیم سلطنتی متکی به قانون نیست، بلکه آن گونه نظام استبدادی است که خود را پایبند هیچ‌گونه قانونی (چه قانون مکتوب و چه عرف) نمی‌شمارد، یعنی درست همان نظامی که در ایتالیای آن روز حکمفرما بود. به عقیدهٔ ماکیاول:

... شهریاران اگر عاقل باشند همیشه احترام قانون را رعایت خواهند کرد. زیرا اتباع کشور، موقعی که از حکومت خود راضی باشند، دیگر به فکر تحصیل هیچ‌گونه آزادی دیگر نمی‌افتند...[۲۰]

و لذا: ... اگر شهریاری امنیت عمومی شهروندانش را تأمین کند و قوانینی را که خود وضع کرده، یا از گذشتگان تحویل گرفته، به طور دقیق و بی‌غرضانه اجرا نماید، اتباعش کاملا از سرنوشت خود راضی خواهند بود و دست به هیچ‌گونه طغیان و آشوب نخواهند زد...[۲۱]

۱۹. *گفتارها*، کتاب سوم، فصل اول.

۲۰. *گفتارها*، کتاب سوم، فصل پنجم.

۲۱. *گفتارها*، کتاب اول، فصل شانزدهم.

نظم و آرامشی که به این ترتیب در کشور حکمفرما می‌شود البته دلیل دارد که آن دلیل را هم ماکیاول در یکی از آثار دیگرش، تاریخ فلورانس، بیان می‌کند:

... آن آزادی که مردم این همه مشتاق و طالبش هستند در عمل چیزی نیست جز داشتن امنیت در زیر سایهٔ قانون. مردم وقتی به چشم خود دیدند که در غنا و راحتی به سر می‌برند، دیگر چیزی اضافه برآنچه دارند طلب نخواهند کرد. تمام آن کسانی که حیاتشان قرین رفاه، امنیت، و خوشبختی است، فقط نام آزادی را پرستش می‌کنند و گرنه برای تحصیل چیزی که بالفعل از آن بهره‌مند هستند (به صورت همان رفاه و امنیتی که فرمانروای کشور در اختیارشان گذاشته) احتیاج به غوغا و اغتشاش ندارند...[۲۲]

ماکیاول، چنان که می‌بینیم، ظاهراً بر این عقیده است که حتی در یک نظام سلطنتی هم می‌توان به رفاه و امنیت و خوشبختی نایل شد و رژیم آن روزی فرانسه را برای اثبات عقیدهٔ خود دلیل می‌آورد بی‌آنکه متوجه این نکته باشد که آن رژیم، با مقایسه با وضع ایتالیای آن دوره، رژیمی بوده است کاملا استثنایی. اما در ایتالیایی که وی برای رستاخیزش می‌کوشید خیلی بعید به نظر می‌رسید که امنیت مطلوب جز در سایهٔ یک نظام جمهوری امکانپذیر باشد. و، به هر تقدیر، امکان تحقق چنین امنیتی د یک نظام سلطنتی، آن هم در ایتالیای آن روز، تقریباً محال به نظر می‌رسید مگر اینکه خداوند شهریاری مصلح و عاقل و بهره‌مند از هوش و درایت استثنایی به آنها عطا می‌کرد.

اما خود ماکیاول اعتراف داشت که شمارهٔ این قبیل شهریاران (شهریاران مصلح و با هوش و خردمند) در تاریخ جهان بی‌نهایت معدود و انگشت شمار بوده است.[۲۳]

تأثیر آزادی در تقویت روحیه میهن‌پرستی شهروندان

ماکیاول به هنگام بیان آن قسمت از عقیده‌اش که قوانین تضمین کننده آزادی در یک

۲۲. تاریخ فلورانس، کتاب چهارم، فصل اول.

۲۳. گفتارها، کتاب اول، فصل پنجاه و هشتم.

نظام جمهوری، اساساً از برخورد میان جبههٔ اشراف و جبههٔ مردم به وجود می‌آید[۲۴]، ظاهراً بر این عقیده است که هرقدر نظام حاکم بر کشور به دموکراسی نزدیکتر باشد آزادی مردم به همان نسبت بیشتر است.

وی روحیه میهن‌پرستی مردم یک کشور را کاملاً با این موضوع (آزادی شهروندانش) مرتبط می‌داند و دلیلش، از نظر وی، کاملاً روشن است. در کشوری که آزادی ــ به مفهوم وجود امنیتهای ثلاثه: امنیت حیات، امنیت شرف و حیثیت، و امنیت ملک و دارایی ــ در دسترس اتباع کشور باشد، همهٔ آنها دولت خود را گرامی می‌دارند زیرا می‌بینند در زیر سایهٔ چنین دولتی به تمام آن مواهبی که دلخواهشان بوده نایل شده‌اند. همه‌شان سرشار از روحیهٔ میهن‌پرستی هستند زیرا احساس می‌کنند که پاسداری از میهن، در چنین شرایطی، در حکم پاسداری از منافع و خواسته‌های قلبی خودشان است. البته چنین روحیه‌ای تحت حکومت یک پادشاه نادر الخصال که از صفات و مواهب استثنایی بهره‌مند باشد، نیز امکانپذیر است. اما چیزی که هست (و ماکیاول دائماً روی این نکته تأکید دارد) این گونه شهریاران در تاریخ جهان انگشت ـ شمار بوده‌اند. به عکس، در یک نظام جمهوری (نظام متکی به ارادهٔ خلق) روحیهٔ میهن‌پرستی به طور طبیعی وجود دارد مگر اینکه آن نظام در سراشیبی سقوط و فنا افتاده باشد.

ملتی که در نتیجهٔ فاسد شدن شهروندانش روحیهٔ میهن‌پرستی خود را از دست داده باشد، قادر به حفظ آزادی نیست و سرنوشت محتومش افتادن زیر زنجیر عبودیت دیگران است. نجات چنین ملتی از چنین سرنوشتی فقط در زیر حکومت شهریاری مقتدر که اتباع کشور از او بترسند امکانپذیر است. مردم آن روزی ایتالیا، بدبختانه (از نظر ماکیاول) به چنین وضعی سقوط کرده بودند و او بصراحت اعتراف داشت که: «در دنیای امروز، ایتالیا از هر کشور دیگری فاسدتر است.»

وضع ایتالیا در تاریخ نوشته شدن رسالهٔ شهریار

در سال ۱۵۱۳، ایتالیا تحت سلطهٔ خارجیان قرار داشت، و این وضع را نزدیک به بیست سال تحمل کرده بود. این خارجیان در داخل مرزهای ایتالیا مستقر شده و خاک آن کشور را به صحنهٔ جنگهای ویران کننده میان خود تبدیل کرده بودند. کشمکش

۲۴. گفتارها، کتاب اول، فصل چهارم.

فرانسه و اسپانیا برای تصرف شبه جزیرهٔ ایتالیا، منجر به اشغال بندر ناپل توسط شارل هشتم، پادشاه فرانسه، گردید. در سال ۱۵۱۳، ناپل به تصرف اسپانیایی‌ها و لومباردی به تصرف سویسی‌ها درآمد. در حالی که فرانسوی‌ها خود را برای حمله‌ای مجدد به خاک ایتالیا آماده می‌کردند، حکومت سلطنتی باب میل ماکیاول نبود ولی نفرتش از خارجیان به مراتب بیشتر از نفرتی بود که از رژیم سلطنتی داشت. به نظر وی، علت اصلی این گونه حملات خارجیان، که منجر به تحمیل سلطهٔ آنها بر کشور ایتالیا شده بود، نقص سیستم نظامی ایتالیا بود. جریحه‌دار شدن احساسات ملی ماکیاول، و علاقه شدیدش به نجات ایتالیا از چنگ این اجنبیان، که آنها را اقوام وحشی خطاب می‌کرد، باعث شد که وی به بررسی مسائل جنگ و کشف این نکته که چه‌چیزی باعث قدرت نظامی کشورها می‌گردد بپردازد. ماکیاول به احساس میهن‌پرستی شهروندان و تأثیر آن در حفظ استقلال کشور، بیش از هر عامل دیگر ارج می‌گذاشت زیرا عقیده داشت که نیروی سلحشوری ملتها در درجهٔ اول از همین احساس وطن‌پرستی سرچشمه می‌گیرد. زمامداران آن‌روزی ایتالیا برای دفع حملات خارجیان بیشتر از نیروهای نظامی اجیر (که اصل و نسب خارجی داشتند) استفاده می‌کردند، و بی‌کفایتی این گونه نیروها در صحنه‌های نبرد آن زمان از آفتاب روشنتر شده بود. ماکیاول بر اثر مطالعات عمیق خود، توأم با مشاهدات عینی، به این نتیجه رسید که تنها ارتشی که قادر است ایتالیا را از تعدیات خارجیان حفظ کند، نیرویی است جوشیده و برخاسته از میان خود ملت و به همین مناسبت در رسالهٔ *شهریار* عقیده خود را در این باره با کمال صراحت ابراز می‌کند و می‌نویسد که استفاده از نیروهای نظامی اجیر برای مقابله با حملات خارجیان، ایتالیا را به وضع خفت‌آور آن‌روزی و تحمل شکستهای پی‌درپی از مهاجمان کشانده است.[۲۵] فصول مختلف رساله‌های *شهریار*، *گفتارها*، و *هنر جنگ*، همگی پرند از مطالبی در این باره و تأکید بر اهمیت تأسیس ارتش ملی. مخصوصاً در رسالهٔ اخیر، *هنر جنگ*، ماکیاول به شرح روشها و شیوه‌هایی می‌پردازد که کشور ایتالیا با استفاده از آنها می‌تواند خود را از قید تحکم خارجیان نجات بخشد. تنها در رسالهٔ گفتارها، دوازده فصل به همین موضوع ــ مسائل نظامی و راههای ارائه شده برای تشکیل ارتش ملی ــ تخصیص داده شده است.

در رسالهٔ *شهریار* هم اهمیت ارتش دوباره، و این بار به زبانی دیگر، گوشزد شده است:

۲۵. *شهریار*، فصل دوازدهم.

> ... اساس استحکام و بقای دولتها دوچیز است: قوانین خوب و ارتش خوب. هرکشوری که از داشتن ارتش خوب بی‌نصیب باشد محال است قوانین خوب داشته باشد. به عکس، کشورهایی که از این موهبت — ارتش خوب — بهره‌مند باشند قوانین خوب نیز خواهند داشت ...[۲۶]

اما داشتن ارتش خوب (که در سیستم فکری ماکیاول به وضع قوانین خوب منجر می‌شود)، خود به یک شرط قبلی نیازمند است و آن این است که در درون مرزهای دولتی که چنین ارتشی را تربیت می‌کند باید قبلاً آزادی وجود داشته باشد. یک شهریار محبوب و ملی البته می‌تواند اتباعش را از نعمت آزادی (به مفهوم امنیتهای سه‌گانه که قبلاً ذکر شد) بهره‌مند سازد اما امکان دستیابی به این نعمت در نظامهای جمهوری بیشتر است. و به هر تقدیر، فقط آزادمردان و کسانی که قدر و قیمت آزادی را خوب می‌دانند، می‌توانند به سربازانی خوب و با کفایت (برای دفاع از حیثیت و شرف میهن) تبدیل گردند.

مردمانی که استحقاق آزادی را ندارند

در رسالهٔ **گفتارها** ماکیاول صریحاً اظهار عقیده می‌کند که: «برخی مردمان هستند که هیچ‌گونه شایستگی برای استفاده از آزادی را ندارند و به حقیقت بهره‌مند شدن از آزادی برای آنها امری است محال.»

او در همین فصل ازکتاب خود می‌نویسد: «... کشف این نکته که عشق به آزادی ازکجا سرچشمه می‌گیرد بی‌نهایت آسان است. به تاریخ جهان نگاه کنید تا ببینید که هیچ دولتی قادر به افزایش ثروت یا گسترش قلمرو اراضی خود نبوده مگر هنگامی که شهروندانی وارسته و آزاده داشته است...»

وی در تأیید این نظر، عظمت کشورهای باستان (روم و یونان قدیم) را شاهد می‌آورد و می‌نویسد که سرعظمت و تفوق آنها بر اروپاییان این دوره (اروپاییان زمان وی) همین بوده است که آنها در آزادی به سر می‌بردند و ما در زنجیر رقیت و عبودیت.[۲۷]

در سرتاسر کتاب **گفتارها**، این موضوع بکرات مورد بحث است که از دو نظام

۲۶. همانجا.

۲۷. **گفتارها**، کتاب دوم، فصل دوم.

جمهوری و سلطنتی کدام یک برای تأمین سعادت شهروندان مناسبتر است و ماکیاول کوچکترین تردیدی در اظهار عقیدهٔ خود ندارد که نظام جمهوری از هر حیث از رژیم شهریاری بهتر و پایدارتر است و دلیل آن را، چنانکه قبلاً هم اشاره شد، در این می‌داند که تودهٔ مردم، من‌حیث‌المجموع، از شهریاران عاقلتر و ثابت قدم‌ترند. به علاوه:

> ... درست است که خسروان و خلایق هردو حق‌ناشناسند، اما حق‌ناشناسی خسروان بمراتب بیشتر است... شهریاران بندرت احترامی برای قانون قائلند، اما تودهٔ خلق فقط موقعی احترام قانون را از یاد می‌برند که مطلقاً فاسد شده باشند... لذا من این نکته را بصراحت اعلام می‌دارم که تودهٔ خلق محتاطتر، پایدارتر، و دارای قضاوتی بهتر هستند تا شهریاران. بی‌جهت نیست که از قدیم گفته‌اند: صدای انبوه مردمان صدای خداست.[۲۸]

الگو و سرمشق ماکیاول در رسالهٔ *شهریار* فرمانروایی است به نام سزار بورژیا[۲۹] که پدرش پاپ آلکساندر ششم از سال ۱۴۹۲ تا سال ۱۵۰۳ (تقریباً دوازده سال) برمسند ریاست کلیسای کاتولیک قرار داشت. وی گرچه پاپ بود و عهده‌دار عالیترین مقام روحانی در جهان مسیحیت، مع‌الوصف، به فساد، دنیاپرستی، خوشگذرانی، و فریبکاری مشهور بود و عیناً مثل یک پادشاه مستبد و نیرنگباز حکومت می‌کرد.

فرزند وی، سزار بورژیا، از شخصیتهای بزرگ ایتالیا در عصر رنسانس به شمار می‌رود. پدرش وی را در هفده‌سالگی به درجهٔ کاردینالی ارتقا داد، ولی بعد از مرگ برادرش که احتمالا در قتل او شرکت داشت، ناچار شد از این مقام برجستهٔ مذهبی کناره‌گیری کند. پس از اینکه کلاه و ردای کاردینالی را دور انداخت، قدم به عرصهٔ سیاست گذاشت: با لوئی دوازدهم پادشاه فرانسه پیمان اتحاد بست و از وی لقب دوک دو والانتینوا گرفت. سپس، با تشویق و حمایت پدرش، ایالات رومانیا، سینا، پروجا، پیومبینو، دوک‌نشین اوربینو، و سرزمینهای دیگری واقع در داخل مرزهای ایتالیا را تصرف کرد. حتی به مشهورترین ایالت ایتالیای دورهٔ رنسانس یعنی فلورانس هم چشم دوخته بود، و می‌خواست در ایتالیای مرکزی دولتی بزرگ، تحت فرمانروایی خود، تشکیل دهد.

۲۸. *گفتارها*، کتاب اول، فصل پنجاه‌وهشتم.

29. Cesare Borgia

هنگامی که خود را برای حمله به ایالت بولونیا آماده می‌کرد، در همان شبی که قرار بود فردایش در رأس قوای خود برای تسخیر ایالت مزبور حرکت کند، خود و پدرش پس از صرف شامی که از طرف کاردینال کورنتو برای خداحافظی ترتیب داده شده بود، بشدت بیمار شدند و شهرت داشت که میزبان هردو آنها را مسموم کرده است. پسر زنده ماند ولی پدر مرد و با مرگ پدر، که حشمت روحانیش بزرگترین پشتیبان پسر بود، دشمنانش دست به دست هم دادند و یولیوس دوم را که دشمن خونی بورژیا بود به مقام پاپ جدید انتخاب کردند. وی به بورژیا امر کرد تمام سرزمینهای فتح شده را به صاحبانش برگرداند و او هم از روی ناچاری ناپل را تسلیم اسپانیا کرد، به شرط اینکه جان خودش در امان باشد. اما سردار اسپانیایی گونسالو دی کوردووا[۳۰] سوگند خود را شکست و بورژیا را به عنوان اسیر با خود به ایالت والنسیا برد (۱۵۰۴). وی پس از دو سال اسارت، خود را از بند دشمن نجات داد و به دربار برادرزنش، پادشاه ناوار، پناهنده شد و در آنجا فرماندهی سپاه او را علیه یکی از سرکردگان که برضد پادشاه شوریده بود به عهده گرفت و یک سال بعد (۱۵۰۷) در جریان محاصرهٔ ویانا کشته شد.

وی، گرچه شهریاری نیرنگباز، حیله‌گر، و عهدشکن بود و در نابود کردن دشمنان و حریفان کوچکترین رحم و شفقتی به دل راه نمی‌داد، مع‌الوصف، مورد احترام اتباعش بود که او را به عنوان فرمانروایی عادل، صدیق و شرافتمند قبول داشتند.

بورژیا شهرت خاصی داشت به اینکه دشمنانش را با وسایل ناجوانمردانه‌از بین می‌برد و شام زهرآلود بورژیا در ایتالیای عهد رنسانس همان‌اندازه شهرت داشت که قهوهٔ مسموم قجری در عهد قاجارها که علی‌الرسم به مخالفان مقام سلطنت می‌دادند و نابودشان می‌کردند.

ماکیاول عقیده داشت هر پادشاهی که در فکر تأسیس دولتی جدید باشد یا بخواهد سرزمینهای جدیدی به کشور خود ملحق سازد، باید شیوهٔ فرمانروایی بورژیا را الگو و سر مشق خود قرار دهد. در رسالهٔ *شهریار* بالاخص روی این مطلب تکیه می‌کند، و می‌نویسد:

> ... مردم ایتالیا بر این عقیده هستند که بورژیا حکمرانی بیرحم بوده است. اما فراموش می‌کنند همین بیرحمی و شدت عملی که او در مقابل اخلالگران نشان می‌داد، باعث اعادهٔ نظم و آرامش به ایالت رومانیا

30. Gonsalvo di Cordova

گردید، قطعات متشتت آن را به هم پیوند داد، و مردمانش را مجبور کرد که در صلح و آرامش زندگی کنند و نسبت به وی وفادار باشند.[۳۱]

... اگر شهریاری بیش از حد لازم حلیم و دلسوز باشد، با همین حلم و دلسوزی باعث رواج یغما، چپاول، و هرج و مرج در قلمرو سلطنتش می‌گردد. چنین شهریاری را به حقیقت نمی‌توان سلطانی شرافتمند و رحیم نامید زیرا رفتار ظاهراً عادلانه‌اش به تمام کاینات صدمه می‌زند.[۳۲]

اشتباه خواهد بود اگر چنین نتیجه بگیریم که ماکیاول «بد بودن» اعمال بورژیا را تشخیص می‌داد ولی آن را برای حفظ نظم و آرامش لازم می‌شمرد. اصل موضوع این است که این اعمال ــ بیرحمیها، کشتارها، نیرنگها، قول شکنیها ــ همگی از نظر او با توجه به «مصالح عالی دولت» اعمال خوبی بودند و هیچ لزوم نداشت که بورژیا از ارتکاب آنها منفعل و شرمسار باشد.

ماکیاول به حکام و شهریاران اعصار آتی اندرز می‌دهد که اگر زمانی در وضع مشابه بورژیا قرار گرفتند، عین روشهای او را تقلید کنند و از تنقید این و آن نترسند. نظر وی در این باره در کمال صراحت در فصل هفتم رسالهٔ *شهریار* ابراز شده است:

... از آنجا که روش کشورداری بورژیا ارزش این را دارد که سرمشق دیگران قرار گیرد، من از ذکر آن صرف‌نظر نخواهم کرد.
ایالت رومانیا پیش از آنکه به دست بورژیا بیفتد، تحت حکومت فرمانروایانی قرار داشت که همه‌شان مردانی بی‌اراده و ضعیف‌النفس بودند و به جای اینکه از حکومت خود برای رفاه و سعادت شهروندان استفاده کنند، اینان را دچار تشتت و فقر و ناامنی کرده بودند به حدی که ایالت مزبور پیش از آنکه ضمیمهٔ قلمرو بورژیا گردد، همیشه در معرض دزدی، چپاول، تاخت و تاز، و انواع اغتشاش و بی‌نظمی قرار داشت.

۳۱. رسالهٔ *شهریار*، فصل هفتم.

۳۲. رسالهٔ *شهریار*، فصل هفدهم.

او بی‌درنگ فهمید که برای جلب رضایت شهروندان ناراضی و مطیع کردنشان، باید همهٔ آنها را از، مقتدر بهره‌مند سازد و برای این منظور رومیرو دو اورکو[۳۳] راکه مردی بیرحم ولی باکفایت بود برای ادارهٔ امور ایالات فتح شده برگزید و اختیارات تام و نامحدود به وی بخشید. این مرد، در عرض مدتی کوتاه، توانست قلمرو حکومتش را با موفقیت هرچه تمامتر متحد سازد و به آشفتگیهایی که در آنجا حکمفرما بود خاتمه دهد. و همین امر شأن و حیثیتش را در چشم شهروندان بالا برد. اما دوک دو والنتینوا (بورژیا) که اکنون احساس می‌کرد دیگر نیازی به اعمال این همه قدرت و خشونت ندارد و می‌ترسید که مردم آن ایالت هرگونه ظلم و اجحافی راکه در آتیه از دست حاکم بیرحم خود ببینند به پای وی بنویسند، بی‌درنگ دست به تشکیل یک دادگاه مدنی تحت ریاست یک قاضی سرشناس زد و قرار شد هرکدام از شهرهای ایالت رومانیا دادرسی ویژه برای عضویت در این دادگاه تعیین و اعزام کند. از آنجا که می‌دانست خشونتهای گذشته تا حدی باعث منفور شدن خود او در انظار گردیده است، به قصد ستردن زنگار کینه از دلهای آزردگان و همدست ساختن آنها با خودش، تصمیم گرفت با عملی قاطع به شهروندان ناراضی نشان دهد که اگر درگذشته ظلم و قساوتی نسبت به آنان شده است، هیچ کدام به دستور و فرمان وی نبوده بلکه نتیجهٔ اقدامات خود سرانه حاکمشان رومیرو بوده است. و برای اینکه برائت خود را از اعمالی که وی مرتکب شده بود با مدرک عینی مدلل سازد در اولین فرصتی که به دستش آمد دستور داد آن حاکم بیرحم را دو شقه کنند و جسدش را عبرت بینندگان سازند. در نتیجه، یک روز بامدادان که مردم شهر چزنا از خانه‌های خود بیرون آمدند چشمشان در میدان عمومی شهر به پیکر بیجان کارگزار افتاد که از بالای چوبه‌دار آویخته شده بود و درکنار جسد خون‌آلودش پشته‌ای هیزم و شمشیری آغشته به خون قرار داشت. دیدن این منظرهٔ وحشتناک هم باعث خرسندی اهالی شهر گردید و هم مجذوب و متحیرشان ساخت...[۳۴]

33. Romiro de Orco

۳۴. رسالهٔ شهریار، فصل هفتم.

ماکیاول، به عنوان ستایشگر بورژیا، به علل و عواملی که باعث سقوط خود بورژیا گردید اشاره می‌کند و بخت‌برگشتگی او را در موقعی بسیار نامناسب مسئول سرنوشت حزن‌آوری که سرانجام نصیبش گردید می‌داند. در سطور گذشته اشاره کردیم که بورژیا و پدرش در مجلس مهمانی کاردینال کورنتو مسموم شدند. پدر درگذشت و پسر، گرچه زنده ماند اما مدتی طولانی بیمار بود. به نوشتهٔ ماکیاول:

> ... این فرمانروای دوراندیش، که پیشاپیش فکر تمام احتمالات و حوادث غیر مترقبه را می‌کرد، به علت بخت برگشتگی و غروب ستاره اقبال، سلطنتش را از دست داد. خودش برایم تعریف می‌کرد و می‌گفت: «من تمام آن اتفاقات و عواقبی را که ممکن بود به هنگام مرگ پدر پیش آید پیش‌بینی کرده و علاج همه آنها را پیشاپیش اندیشیده بودم جز همین یکی را که به هنگام مرگ پدر، خود نیز در بستر بیماری و ناتوانی افتاده و تقریباً در آستان مرگ باشم! ... »[۳۵]

در پایان فصل هفتم، ماکیاول بورژیا را به عنوان شهریار نمونه به تمام آن فرمانروا که در وضع مشابه قرار گرفته‌اند توصیه می‌کند و می‌نویسد:

> ... به این ترتیب، موقعی که تمام اعمال و اقدامات این مرد (سزار بورژیا) را بررسی می‌کنم، در طرز رفتار و شیوه فرمانرواییش چیزی که مستوجب سرزنش باشد نمی‌بینم. به عکس، خود را موظف می‌بینم که او را به عنوان الگویی برازنده در دیدگاه تمام آن کسانی که به کمک اقبال و به نیروی اسلحه دیگران به پایگاه قدرت صعود کرده‌اند قرار دهم. از آنجا که فوق‌العاده شجاع بود و چشم خود را به مقصدی بزرگ دوخته بود، برای نیل به آن مقصد هیچ راهی نداشت جز همان راهی که پیش گرفت. نقشه‌های بزرگی که برای تجدید عظمت ایتالیا طرح کرده بود

۳۵. همانجا.

فقط براثر عمر کوتاه پدرش، پاپ آلکساندر ششم، و بیماری صعب‌العلاج خودش ناقص و عقیم ماند.
لذا، هر شهریاری که به قلمروی نوین دست‌یافته باشد و بخواهد از آسیب دشمنان درامان باشد ... خود را محبوب و در عین حال آیت ترسی در چشم اتباع کشور سازد ... بتواند تمام آن کسانی را که احتمال خطری از وجودشان می‌رود نابود سازد، شبه نظامیان دورهٔ ماقبل سلطنتش را سرکوب کند و شبه نظامیانی جدید به جای آنها بنشاند، دوستی پادشاهان و شهریاران جزء را آنچنان حفظ کند که همه‌شان از نفع رساندن به وی شادمان و از زیان زدن به مصالحش هراسان باشند، چنین شهریاری اگر در جستجوی سرمشقی باشد که بخواهد از اعمال و رفتارش تقلید کند، هیچ سرمشق و نمونه‌ای بهتر از این مرد نمی‌تواند پیدا کند[۳۶] ...

یکی از جالبترین و حیرت‌انگیزترین وقایعی که در تاریخ ماکیاولیزم رخ داده، حملاتی است که از جانب برخی زمامداران مستبد قرون هفدهم و هجدهم میلادی که تعالیم ماکیاول را تقریباً مو به مو به کار می‌بسته‌اند. به اندیشهٔ سیاسی وی شده است. بدبختانه ماکیاول در عرض این دو قرن چنان بدنام شده بود، و چنان به بدآموزی شهرت یافته بود، که اگر کسی می‌خواست فرمانروایی را بدنام کند، همین قدر کافی بود این شایعه را بر زبانها بیفکند که فرمانروای مزبور طبق تعلیمات ماکیاول حکومت می‌کند. در نتیجه، زمامداران سیاس و باهوش آن زمان که خود را در معرض این‌گونه اتهامات می‌دیدند برای خنثی کردن حملات دشمنان، می‌کوشیدند تا با نوشتن رساله‌های ضدماکیاول خود را تبرئه کنند و به اتباع کشورشان نشان بدهند که در زمینهٔ کشورداری ابداً تابع اصول و روشهای ماکیاولی نیستند. اما همه آنها باطناً از این نکته آگاه بودند که هرچه می‌نویسند خلاف حقیقت است و دستگاه حکومتشان، چه اقرار کنند و چه انکار، برمبنای اصولی که ماکیاول بیان و تشریح کرده است اداره می‌شود.

نگاهی به تاریخ حکومت فردریک کبیر[۳۷] برای اثبات این مدعا کافی است. وی موقعی که هنوز جوان بود و ولیعهد کشور، به تشویق دوست و مرشد فلسفیش، ولتر،

۳۶. شهریار، آخرین صفحهٔ فصل هفتم.
۳۷. پادشاه معروف پروس (۱۷۱۲ـ۱۷۸۶)، در سال ۱۷۴۰، موقعی که بیست و هشت ساله بود به سلطنت رسید.

رساله‌ای در رد افکار ماکیاول نوشت. اما چندی بعد که دوران سلطنتش فرا رسید، اتباعش به چشم خود دیدند که پادشاهشان تقریباً مو به مو طبق تعالیم ماکیاول حکومت می‌کند.

بزرگترین گناه ماکیاول از چشم فردریک و دیگر فرمانروایان قدرت‌طلب قرن هجدهم همین بود که وی قرنها پیشتر با مطالعهٔ شیوهٔ حکومت روم باستان و مقایسهٔ آن با زمانهای دیگر، به این نتیجه رسیده بود که فرمانروایان قدرت‌طلب، چه در اعصار گذشته و چه در زمان خود وی، علی‌رغم تمام آن تظاهرات دینی و اخلاقی که می‌کنند، هدفی جز «کسب قدرت، اعمال قدرت، و حفظ قدرت»، ندارند و در مواردی که این هدفها با اصول اخلاقی و دینی جامعه اصطکاک پیدا کند، همهٔ آن اصول را براحتی زیرپا می‌گذارند و از رویش رد می‌شوند. ولتر که خودش شاهزاده، جوان پروسی را به هنگام ولیعهدیش تشویق کرده بود تا رساله‌ای در نفی تعالیم ماکیاول بنویسد، در خاطراتش با لحنی طنزآمیز به اعمال بعدی این پادشاه اشاره می‌کند و می‌نویسد:

> ... اگر بنا می‌شد که یکی از شاهزادگان اروپایی رسماً در مکتب ماکیاول و زیرنظر خود او آموزش سیاسی ببیند، اولین توصیه‌ای که ماکیاول به شاگرد خود می‌کرد این بود که رساله‌ای بر ضد تعالیم استاد — یعنی بر ضد ماکیاولیزم — تنظیم کند!

درست است که قدر افکار ماکیاول در قرن هفدهم و هجدهم میلادی آنچنان که باید و شاید شناخته نشد، اما قرن نوزدهم، قرن غلیان ناسیونالیزم اروپایی، آن افکار را بسرعت قاپید و چراغ راهنمای خود قرار داد. متفکران این قرن شروع کردند از نو آثار ماکیاول را بدقت بخوانند و در شخصیت بدنام شدهٔ او، شخصیتهای جدیدی که تا آن موقع شناخته نشده بود کشف کنند. بعضی از حاصل مطالعات خود نتیجه گرفتند که او آزادیخواهی طراز اول بوده. برخی کشف کردند که وی افکار دموکراتیک داشته و دیگران در تشخیص اندیشه‌اش راه خطا پیموده‌اند. عده‌ای دیگر از خلال اندیشه‌های او سیمای مرد میهن‌پرستی را دیدند که عاشقانه وطنش را دوست می‌داشته و برای آزاد کردن ایتالیا از قید تحکم خارجیان می‌کوشیده است. تأثیر افکار او را در ذهن یکی از بزرگترین فلاسفهٔ

قرن نوزدهم، ویلهلم هگل، به آسانی می‌توان تشخیص داد. وی در کتاب مشهور خود به نام **فلسفهٔ تاریخ** همان اندیشهٔ ماکیاولی را به زبانی دیگر بیان می‌کند و می‌نویسد:

> تاریخ جهان از قوانینی تبعیت می‌کند که در ماورای اصول رایج اخلاقی قرار دارند. فضیلت، عدالت، نکوهش، سرزنش، جرایم اخلاقی، امر ونهی مذهبی، هیچ کدام شامل اعمال فرمانروایان دنیوی که مشغول انجام کارهای بزرگ تاریخی هستند نمی‌شود.

«کاوور»[۳۸] ، پدر ناسیونالیزم ایتالیا، در شخصیت و افکار ماکیاول نمونه‌ای ایده‌آلی برای خود کشف کرد. آلمانی‌ها و ایتالیایی‌های قرن نوزدهم برای تحقق بخشیدن به آرمانهای سیاسی و نظامی خود ــ که در رأس آنها تأمین استقلال کشور و خلاصی از یوغ رقیت اتریش بود ــ احتیاج به متفکری داشتند که زمینهٔ فکری برای اعمال و اقدامات مورد نظر آنها تأمین کند، و ماکیاول درست یک چنین متفکری بود که آنها می‌خواستند. اصولی که وی در آثار قلمی خود، بالاخص در رسالهٔ شهریار، تبلیغ کرده بود که دولتها در رسیدن به اهداف و مقاصد سیاسی خود به هر وسیله‌ای می‌توانند متشبث گردند و اعمال آنها را با اسطوره‌های معمولی که برای تقبیح یا تشویق اعمال انفرادی به کار می‌رود نمی‌توان سنجید و قضاوت کرد، همان چراغ رهنمایی بود که ناسیونالیستهای آلمان و ایتالیا در قرن نوزدهم لازم داشتند. ماکیاول نوشته بود که تأمین استقلال کشورها، یا حفظ بقای سیاسی آنها، «خود بزرگترین فضیلت است و هر وسیله‌ای که برای نیل به این فضیلت به کار برده شود، هرقدر هم از نظرگاه اصول اخلاقی و مذهبی محکوم باشد، در عمل موجه است و آن را نمی‌توان با مقیاسهای معمول زمان تخطئه کرد.» افکار ماکیاول منجر به پیدایش مکتب فکری مشهوری در آلمان گردید که به نام استات رزون[۳۹] (دلایل توجیه کننده اعمال دولت) یا «ضرورت سیاسی» معروف است و ماحصلش این است که دولتها، به نام مصالح عالی وقت، می‌توانند از اصول اخلاقی و مذهبی منحرف گردند و مطمئن باشند که عمل خلافی انجام نداده‌اند. به عبارت دیگر، دولتها برای نیل به مقاصد سیاسی خود می‌توانند به هر روشی، حتی روش اوپورتونیزم (فرصت طلبی) متشبث گردند. در پهنهٔ سیاست خارجی آلمان همین اندیشهٔ ماکیاولی منجر به پیدایش مکتب رئال‌پولتیک یا سیاست

38. Cavour 39. Staatrason

عملی[40] گردید. سیاست به مفهوم عام این کلمه همان چیزی است که شاگردان علوم سیاسی و افراد روشنفکر درکتابهای درسی می‌خوانند و ظاهراً تا موقعی که در محیط دانشکده‌ها هستند آن را به همان نحوکه خوانده‌اند قبول دارند. مثلاً، در حقوق بین‌الملل، معایب نقض اصول بیطرفی، محکوم بودن تجاوز ارضی، ممنوعیت استعمال سلاحهای شیمیایی، و این قبیل موضوعات را می‌خوانند. اما در صحنهٔ سیاست عملی، پس از اینکه وارد گود دیپلماسی شدند، می‌فهمند که اعمال و تفسیرهایی از نوع دیگر حکمفرماست که غالباً نقطهٔ مخالف چیزهایی هستند که آنها در مدرسه آموخته‌اند. رئال پولتیک یا سیاست عملی با واقعیتهایی از نوع اخیر سروکار دارد و تکوین و تعالی خود را، لااقل در آلمان، به اندیشه‌های ماکیاول مدیون است. لنین و موسولینی هردو آثار خود را در سایهٔ اندیشه‌های این متفکر معروف دورهٔ رنسانس نوشتند. پس از انقلاب اکتبر و استقرار رژیم بلشویکی در روسیه، کامنف، از اندیشمندان وتئوریسین‌های مکتب بلشویک، مجموعه‌ای از آثار ماکیاول را در مسکو منتشر ساخت و خود مقدمه‌ای برآن نوشت که نشان می‌داد نویسنده به افکار ماکیاولی بی‌گرایش نیست. سالها بعد، در تصفیه‌های خونین زمان استالین، موقعی که کامنف را محاکمه کردند، دادستان دادگاه، آندره ویشنسکی، همین مقدمه را جزء مدارک جرم علیه متهم قرار داد. موسولینی، پیشوای حزب فاشیست ایتالیا، موقعی که زمامدار کشورش بود، مقدمه‌ای بریکی از چاپهای جدید شهریار نوشت که این مقدمه در مجموعه آثارش هم دوباره چاپ شده است. راشینگ[41] درکتاب معروفی به نام سخنان سرمیز هیتلر، صریحاً می‌نویسد که پیشوای آن روزی آلمان ماکیاول را در ردیف نوابغی در سطح واگنر که در تکوین شخصیتش مؤثر بوده‌اند می‌شمرد و معمولا جلدی از رسالهٔ شهریار همیشه روی میز کوچک کنار تختخوابش قرار داشت که هر آن بتواند به مطالب آن دسترسی داشته باشد.

برخی از مورخان و نویسندگان اروپایی کوشیده‌اند چنین وانمود کنند که تئوری «موجه بودن استعمال قدرت برای رسیدن به هدف» را ماکیاول ابداع کرده است. این نظر بکلی اشتباه است. ماکیاول البته طرفدار چنین سیاستی بود، ولی خالق و مبتکر آن نبود. سیاست اعمال قدرت[42] پیش از عصر ماکیاول هم وجود داشت. خدمت بزرگ ماکیاول به دانش سیاست در این بود که به ماهیت آن پی برد و کل قضیه را مورد بررسی علمی قرار داد.

فردریک کبیر، ریشلیو، ناپلئون، بیسمارک، کلمانسو، لنین، موسولینی، هیتلر، استالین،

40. Real politik 41. Rausching 42. Powerpolitics

همه از اصول و قواعد ماکیاول پیروی کرده‌اند. منتها وی اول کسی بود که پای شهامت پیش گذاشت و با افشای طرز عمل این قبیل زمامداران، چه در دورهٔ رنسانس و چه در اعصار آتی، نسلهای آینده را متوجه شیوهٔ حکومت آنها ساخت. به عبارت دیگر، نشان داد که این قبیل زمامداران سیاسی و نظامی، گرچه بظاهر ممکن است خود را از خدعه و تزویر و دروغ (در پهنهٔ سیاست عملی) مشمئز نشان دهند، در عمل، غالب این اعمال را آگاه، یا ناخودآگاه، انجام می‌دهند و تا جهان سیاست باقی است همین کارها را به همین نحو انجام خواهند داد.

رسالهٔ *شهریار*، چنانکه اشاره شد، یک اثر استثنایی در سلسله آثار ماکیاول است که در اوضاع و احوال خاصی برای نشان دادن راه نجات ایتالیا نوشته شده است. کتاب، همچنان که مقدمه‌اش نشان می‌دهد، به لورنتزو محتشم فرزند پیترو دو مدیچی اهدا شده است و نویسنده او را تشویق می‌کند که قدم همت پیش گذارد و ایتالیا را از دست وحشیان و اقوام اجنبی نجات دهد. در فصل آخر کتاب (فصل ۲۶)، ماکیاول پس از اشاره به حوادث قرون باستان، همهٔ آن هرج و مرج‌ها، آشوبها، ظلمها، کشتارها، و فتوحاتی را که باعث تسلط اقوام وحشی بر ملل متمدن شده است، به لورنتزو محتشم یادآوری می‌کند و او را متوجه می‌سازد که مجموع آن حوادث مقدماتی بوده‌اند، گنجانده شده به امر الهی در طومار سرنوشت ملتها، تا راه برای ظهور مردان بزرگ و نوابغی که باید آن اوضاع را اصلاح کنند هموار گردد. عین نوشتهٔ ماکیاول در این زمینه بسیار آموزنده است:

شهریارا: همچنان که در فصول گذشته این کتاب اشاره کرده‌ام، برای اینکه قدرت موسی به چشم فرعون و دستگاه او کشیده شود، لازم بود که بنی‌اسرائیل سالها در اسارت و بندگی در مصر به سر برند. نیز برای آنکه عظمت و شخصیت استثنایی کوروش علنی گردد، لازم بود که ایرانیان مدتی تحت فشار و اجحاف قوم ماد زندگی کنند. برای نشان دادن عظمت تسئوس[۴۳]، که قبایل متشتت یونان را متحد کرد، لازم بود که یونانیان مدتها در تفرقه و پراکندگی به سر برند و سپس به همت آن فرمانروای افسانه‌ای دوباره متحد گردند . . .

43. Theseus

من در وضع کنونی ایتالیا، که بی‌نهایت خراب و آشفته است، مقدمات نجات او را می‌بینم زیرا اهالی امروز ایتالیا از قوم بنی‌اسرائیل زبونتر، از ایرانیان زجردیده‌تر، و از یونانیان پراکنده‌ترند. از داشتن فرمانروایی خردمند که مانند سری پیکر مملکت را اداره کند محرومند. نظم از میانشان رخت بربسته است، مغلوب و پایمال شده‌اند، هست و نیست‌شان به غارت رفته، احساساتشان جریحه‌دار شده، کشورشان زیرپای فاتحان افتاده است. و من همه این مصیبتها را ناشی از مشیت‌الهی می‌دانم که دیر یا زود منجر به ظهور نجات دهنده‌ای برای اصلاح وضع کشورمان خواهد شد.

گرچه اندکی پیش بارقهٔ امیدی به دلها تابید و مردم را امیدوار ساخت که اراده الهی سرانجام بر این قرارگرفته که حکمرانی غیور، شجاع، و با اراده برای نجات ملت ایتالیا مبعوث کند، بدبختانه، همین فرمانروای استثنایی موقعی که به اوج عظمت خود رسیده بود مورد بی‌مهری فرشتهٔ اقبال قرارگرفت و نقشه‌ها و آرزوهایی که برای نجات ایتالیا داشت همه برباد رفت... [۴۴] کشور ما اکنون در حالتی تقریباً بیجان در بستر مرگ افتاده و نگران است تا ببیند چه کسی رسالت ناقص آن سردار نامی را تکمیل خواهد کرد ...

بنگر، ای سلطان محتشم! و به گوش ضمیر صدای ناله و استغاثه مادر وطن را بشنو که چگونه به درگاه الهی تضرع و مسئلت می‌کند که شخصیت توانایی را دوباره بفرستد تا فرزندان او را از اجحاف و ستم این اقوام وحشی و از بیرحمیها و سنگدلیهای آنها نجات بخشد. بنگر به ایتالیای ستمدیده که چشم به ظهور مردی دوخته است که از خلال این هرج و مرج‌ها به درآید و پرچم نجات میهن را برافرازد. و آن روزی که چنین پرچمی برافراشته شد، جهانیان خواهند دید که چگونه مردم ایتالیا عاشقانه از فرمانروای خود اطاعت می‌کنند و چگونه حاضرند سر و جان را در راه او فدا سازند. در حال حاضر، هیچ گونه روزنهٔ امیدی به روی آنها باز نیست مگر اینکه خاندان جلیل و برجستهٔ شما این پرچم

۴۴. منظور ماکیاول از این حکمران غیور و استثنایی، بورژیاست که راجع به او در سطورگذشته صحبت شد.

> نجات را بردوش گیرد و این ملت پایمال شده را نجات بخشد. خداوند اکنون شما را به منصبی ارتقا داده و چنان قدرتی در اختیارتان گذاشته است که می‌توانید همان کارهایی را که موسی و داریوش و تسئوس برای نجات عبریان و ایرانیان و یونانیان انجام دادند برای رستاخیز ایتالیا انجام دهید[۴۵] . . .

همین فصل معروف نشان می‌دهد که رسالهٔ *شهریار* در یک وضع استثنایی، و در یک عصر استثنایی ـ دوران هرج و مرج ایتالیا ـ نوشته شده است و، به همین دلیل، مندرجات آن هرگز نمی‌تواند تصویری صحیح و کامل از اندیشه‌های سیاسی ماکیاول در اختیار ما قرار دهد. برای رخنه کردن به عمق افکار سیاسی این مرد، تنها خواندن رسالهٔ *شهریار* کافی نیست و باید آن را در جوار آثار دیگرش، مخصوصاً رسالهٔ *گفتارها*، مورد مطالعه قرار داد و از مندرجات هردو کتاب بهره برد. به قول پروفسور آلن:

> . . . مطالب رسالهٔ *شهریار* را باید در پرتو مطالب رسالهٔ *گفتارها* تفسیر کرد نه بالعکس. زیرا اگر کسی رویهٔ معکوس در پیش گیرد و بخواهد مطالب رسالهٔ *گفتارها* را در پرتو اندرزهای مندرج در *شهریار* تفسیر کند، نتیجهٔ مهمی جز افتادن به ورطهٔ اشتباه، و دور شدن از حقیقت مطلب، نصیبش نخواهد شد.[۴۶]

تا اینجا اکثر مثالهایی که مؤید نظرات ماکیاول در دو رسالهٔ *شهریار* و *گفتارها* هستند از بطون آثار غربی استخراج شده و در معرض قضاوت خواننده قرار گرفته‌اند. اما اکنون بهتر است نگاهی هم به شیوهٔ حکومت فرمانروایان مشرق زمین بیفکنیم و ببینیم اعمال و روشهای آنها تا چه حد با گفته‌ها و رهنماییهای ماکیاول تطبیق می‌کرده است و، بالاخص، ببینیم متفکران بزرگ اسلامی چگونه دربارهٔ آن روشها اظهار نظر کرده‌اند.

در پرتو شواهدی که در سطور آتی ارائه می‌شود، خواننده خواهد دید که اغلب

۴۵. رساله شهریار، فصل بیست‌وششم.

۴۶. *تاریخ افکار سیاسی در قرن شانزدهم* ص۴۶۴.

حکام و سیاستمداران مستبد شرقی که قرنها پیش از زمان ماکیاول زندگی می‌کرده‌اند، در پهنهٔ سیاست عملی اصول و روشهایی به کار برده‌اند که در قاموس سیاست امروز به روشهای ماکیاولی معروفند. به این معنی که در سرتاسر دوران فرمانروایی خود به انواع جنایتها، تزویرها، نیرنگها، قول‌شکنیها دست زده، و با اینهمه خود را همیشه پیرو دین و اخلاق و سنت قلمداد کرده‌اند!

در یکی از قسمتهای پیشین این مقاله اشاره شد به اینکه ماکیاول برای اصلاح وضع مردمانی که به عصیان، هرج و مرج، تزویر، توطئه، دروغگویی، و نافرمانی، خو گرفته باشند ـــ مثل ایتالیایی‌های زمان خود وی ـــ هیچ چاره‌ای جز افتادن زمام سرنوشتشان به دست پادشاهی مقتدر و بیرحم، اما میهن‌پرست و خیرخواه، نمی‌بیند و عقیده دارد که سروسامان دادن به وضع چنین مردمی فقط از دست شهریاری بیباک، سنگدل، قدرتمند، اما کارساز، ساخته است. عین این عقیده را امام محمد غزالی در رسالهٔ نصیحه‌الملوک به زبانی دیگر بیان کرده است:

... پس واجب است پادشاه را که سیاست کند و با سیاست باشد[۴۷] زیرا که سلطان خلیفه خدای است، هیبت او چنان باید که چون رعیت او را از دور ببینند نیارند برخاستن. و پادشاه زمان ما باید کسی باشد بدین سیاست و هیبت زیرا که خلایق امروز نه خلایق پیشین‌اند و دوران ما دوران بیشرمان و بی‌ادبان و بیرحمتان است. و نعوذبالله اگر سلطان میان ایشان ضعیف و بی‌قوت باشد بی‌شک باعث ویرانی جهان گردد و به دین و دنیا زیان رساند و جور سلطان، فی‌المثل، صدسال هم طول بکشد چندان زیان ندارد که یک سال جور رعیت بر یکدیگر و چون رعیت ستمکاره شوند ایزدتعالی برایشان سلطان قاهر گمارد چنانکه به حکایت آمده است:

۴۷. سیاست کردن در اصطلاح دیوانی آن زمان به اجرای تنبیه‌ها و کیفرهای گوناگون، منجمله کشتن و گردن زدن و خفه کردن، اطلاق می‌شده است. در سندبادنامه (ص۱۷۱) می‌خوانیم که:
«... پادشاه امر کرد تا شاهزاده را سیاست کنند. وزیر چون بدانست که شاه چنین فرمانی صادر کرده جلاد را گفت سیاست در توقف‌دار تا من به حضور شاه بروم و ضرر تعجیل در سیاست را به او باز نمایم ...»

حکایت:

گویند حجاج‌ابن‌یوسف ثقفی را نصیحت دادند و گفتند از خدای تعالی بترس و بر مردمان چندین جور مکن. حجاج به منبر شد و او مردی بود به غایت فصیح. به مردمان خطاب کرد و گفت: ای مردم، خدای تعالی مرا بر شما مسلط کرده است و اگر هم بمیرم با این رفتار بد که شما دارید مطمئن بدانید که از تقدیر الهی و از این ستمهایی که تاکنون بدست من کشیده‌اید رهایی نخواهید داشت زیرا خداوند تعالی را بندگان دیگر نظیر من بسیار است که من اگر نباشم یکی دیگر بدتر از من بیاید...

و مقصود ما اندر این بسیار گفتن آن است که روزگار ما سخت ناموافق است و مردمان این زمانه بد و غافل. و سلاطین به دنیا مشغول و مال دوست. با مردم بد احتمال کردن =[روی خوش نشان دادن]و تغافل نمودن =[از خطای آنها چشم پوشیدن] راست نیاید که اندر مثل عرب گفته‌اند العبد یقرع بالعصا و الحرتکفیه الاشاره. یعنی بنده را تا چوب نزنند از خواب غفلت بیدار نشود اما آزاد مرد را اشارتی مختصر کافی است. و مراد از این مثل نشان دادن فرق مردمان بی‌اصل و با اصل است.

روزگاری بود که یک مرد همه جهان را ایمن نگاهداشته بود یعنی امیرالمؤمنین عمربن خطاب رضی‌الله‌عنه. هنر وی شایسته آن زمان و آن رعیت بود. اما اگر امروز [منظور دوران حکومت سلجوقیان است] همان معامله را کنند رعیت از زی خود خارج گردد و فساد خیزد. لذا پادشاه را هیبت و سیاست باید تا هر کسی به کار خود مشغول شود و خلق از اجحاف همدیگر ایمن و آسوده باشند ... »[۴۸]

فراموش نکنیم که غزالی این کتاب را میان سالهای ۵۰۲ ـ ۵۰۳ هجری [۱۱۰۸ ـ ۱۱۰۹ میلادی]تألیف کرده و، بنابراین، همان مطالبی را که ماکیاول در رسالهٔ شهریار ذکر می‌کند، وی تقریباً پانصد سال پیشتر در کتاب نصیحة‌الملوك، و

۴۸. نصیحة‌الملوك (به تصحیح استاد جلال‌الدین همائی) ص‌ص ۱۳۱ـ۱۲۳ و ص۱۴۸ (با مختصر اطلاعاتی در عبارت نقل شده به نحوی که برای خوانندهٔ امروز قابل درک باشد).

ظاهراً برای هدایت سلطان سنجرسلجوقی، ذکر کرده است. و تازه میان علمای اسلامی فقط غزالی نیست که اهمیت این نکته، یعنی لزوم هست و حشمت برای پادشاه، را از مهمترین شرایط کشورداری شمرده است. دیگران نیز همین نکته را تصریح و تأیید کرده‌اند. نظر ماکیاول در این باره در صفحات پیشین این مقاله ذکر شد. وی مسئله را چنین طرح کرده بود: آیا بهتر است اتباع شهریار از او بترسند یا اینکه دوستش داشته باشند؟ و جواب آن را چنین داده بود:

> ... پاسخ این سؤال این است که البته بهتر است اتباع کشور هم از فرمانروای خود بترسند و هم او را دوست بدارند. اما چون دسترسی به این دو مقصود در آن واحد کاری است بس دشوار لذا می‌گویم که رویهمرفته بهتر است مردم از شهریار خود بترسند تا اینکه او را دوست داشته باشند...

سپس دلایل خود را هم ذکر کرده بود که در قسمتهای پیشین این مقاله نقل شد.

مورخ معروف اسلامی ابوجعفر محمدابن تاج الدین، معروف به ابن طقطقی[۴۹] در کتاب معروف خود به نام کتاب‌الفخری همین نظر ماکیاول را با بیانی دیگر تأیید می‌کند و می‌نویسد:

> ... در اینکه آیا پادشاه باید قدرتمند و ستم‌پیشه باشد یا میانه‌رو و ضعیف، خیلی‌ها اختلاف‌نظر پیدا کرده اما سرانجام به این نتیجه رسیده‌اند که پادشاه قدرتمند و ستمکار بهتر از پادشاه ضعیف و ملایم است. به این دلیل که پادشاه ظالم و نیرومند از حرص و طمع رعیت جلوگیری می‌کند و جانب ایشان را با نیروی خود در مقابل دیگران نگاه می‌دارد و با کبریائی که دارد رعیت را از شر دشمن حفظ می‌کند.
>
> اما پادشاه میانه‌رو و ضعیف رعیت خود را همچنان به حال خویش

۴۹. ابن طقطقی از سادات الجزیره و نوادهٔ ابراهیم طباطبا بود و نسبش پس از بیست پشت به امام حسن ابن علی ابن ابی‌طالب می‌رسید. وی به سال ۶۶۰ در موصل به دنیا آمد و همسری ایرانی داشت. کتاب الفخری را به سال ۱۷۰۱ که در راه سفر تبریز به موصل آمد و با حاکم آن شهر فخرالدین عیسی آشنا شد به نام وی تألیف کرد.

وامی‌گذارد. در نتیجه هرکس که از راه رسید برایشان مسلط می‌گردد و آنان زیر هر پائی کوبیده و پایمال می‌شوند و در حقیقت بمنزلهٔ کسانی هستند که از شر یک نفر. (همان سلطان ضعیف) درامانند ولی به شر گروهی بسیار (مهاجمان و متجاوزان خارجی) گرفتار و میان این دو حال فرق و تفاوت بسیار است.

یکی از حکما گفته است سلطانی که رعیتش از او بترسند بهتر از سلطانی است که از رعیت خود بترسد[۵۰]...

به ماکیاول ایراد گرفته شده است که او عمل حکام و شهریاران را در انتخاب هر نوع وسیله‌ای برای رسیدن به هدف موجه شمرده است. اما اگر به دیدهٔ انصاف بنگریم، او مبتکر این اصل که «هدف وسیله را توجیه می‌کند» نبوده و قرنهای متمادی پیش از زمان وی همین اصل، بی‌آنکه درکتابی نوشته شده باشد، عملاً در حال اجرا بوده است. اعمال شهریاران، به عقیدهٔ ماکیاول، از چار چوب اصول اخلاقی و مذهبی خارج است. آن کاری که یک شهروند عادی انجام می‌دهد و به خاطر انجام آن مورد تخطئه و کیفر قرار می‌گیرد، اگر به دست فرمانروایی که برای هدفی بزرگ کار می‌کند انجام گیرد، ابداً عیب حساب نمی‌شود که سهل است خود نوعی فضیلت است. زیرا تشکیل دولت جدید، یا حفظ استقلال دولت قدیم، یکی از بزرگترین فضیلتهاست و هر نوع وسیله‌ای که برای احراز این فضیلت به کار برده شود مشروع و موجه است. آیا پیش از ظهور ماکیاول و نوشته شدن کتاب شهریار، حکام و فرمانروایان دنیوی از مکانیسم قدرت و شیوه‌های اعمال آن بی‌اطلاع بوده‌اند و فقط پس از ظهور این «آموزگار بدآموز» از اصل «هدف وسیله را توجیه می‌کند» آگاه شده‌اند؟

چنین تصوری به عقیدهٔ من خطاست، زیرا اغلب فرمانروایان اعصار گذشته، بالاخص در مشرق زمین، آگاه، یا ناخودآگاه، همین راهی را که ماکیاول قرنها بعد پیش پای آنها گشود، پیموده و برای رسیدن به هدف مرتکب صدها عمل خلاف ـ مغایر دین، مغایر سنت، و مغایر اصول اخلاقی ـ شده‌اند. برای اثبات این موضوع، ذکر دو واقعه زیر که هردو درکشورهای شرقی و به دست فرمانروایان اسلامی صورت گرفته کاملاً کافی است. گرچه نظایر آنها از صدها و هزارها تجاوز می‌کند. ابن‌طقطقی در

۵۰. کتاب الفخری، ترجمهٔ دکتر محمد ابراهیم آیتی، ص۸۹.

تاریخ‌الفخری می‌نویسد:

... هنگامی که یزیدبن معاویه برای جنگ با مردم مدینه وگشودن کعبه لشکر بدانجا فرستاد عبدالملک بن مروان از این کار سخت خشمگین شد و گفت: ای کاش آسمان به زمین فرود می‌آمد! ولی چون خود به خلافت رسید همین کار بلکه بدتر از آن را مرتکب شد زیرا وی حجاج‌بن یوسف ثقفی را برای محاصرهٔ قوای ابن زبیر و فتح مکه بدانجا فرستاد و اوکعبه را به منجنیق بست.

عبدالملک قبل از رسیدن به خلافت یکی از فقهای مدینه بشمار می‌رفت و چون پیوسته مشغول تلاوت قرآن بود. او را «کبوتر حرم» می‌نامیدند. اما هنگامی که پدرش مروان درگذشت و بشارت خلافت به او رساندند در حالی که مشغول خواندن قرآن بود کلام‌الله مجید را با ذکر این جمله که: هذا فِراقٌ‌بَینِی وَبَینِکَ [از این لحظه به بعد راه ما از هم جدا می‌شود] بست و کنار گذاشت[51] ...

واقعه‌ای دیگر

در سال ۴۶۵ هجری (۱۰۷۲ میلادی)، یعنی تقریباً چهارصد سال پیش از تولد ماکیاول، ملکشاه سلجوقی، پسر الب‌ارسلان، عمویش امیرقاورد راکه ادعای سلطنت می‌کرد در حومهٔ کرج شکست داد و سپس او را به عنوان اسیر با خود به همدان آورد. اکنون دنبالهٔ مطلب را از زبان ابوبکر محمدبن‌علی‌بن‌سلیمان راوندی مؤلف کتاب راحة‌الصدور (از مهمترین منابع تاریخی دوره سلجوقیان) بشنوید:

و چون ملکشاه از آن مصاف‌گاه به همدان آمد لشکریان لب به شکایت گشودند و دلیل آوردند که ما چنین فتحی کرده و مدعیان سلطنت را شکست داده‌ایم. پس لازم است که شاه مواجب ما را افزایش دهد. آنگاه در پیش خواجه نظام‌الملک [وزیر ملکشاه] لفظی بر زبان راندند

۵۱. کتاب الفخری، ص۱۶۵.

که تهدیدآمیز بود به این معنی که اگر سلطان از افزایش جیره و مواجب ما دریغ ورزد قاورد را سعادت باد [یعنی قاورد را از زندان بیرون می‌آوریم و به جای ملکشاه برتخت سلطنت می‌نشانیم...]

نحوهٔ برخورد نظام‌الملک با این تهدید به گونه‌ای بود که آن را فقط در چارچوب اصول ماکیاولی می‌توان توجیه کرد:

... خواجه نظام‌الملک به شکایت گران قول داد که عرایض آنها را همان شب به سمع سلطان برساند و مقصودشان را حاصل گرداند. هم در آن شب بفرمود تا قاورد را در زندان خفه کردند و دو پسرش [امیرانشاه و سلطان‌شاه] را از حیلهٔ بصر عاری ساختند [کور کردند].

روز دیگر که سران لشکر برای دریافت جواب خود دوباره به حضور خواجه آمدند چنین فرمود که دوش در این باره نمی‌توانستم با سلطان صحبت کنم زیرا به سبب مرگ عمویش قاورد که از سر دلتنگی در محبس زهر از نگین برمکید و جان سپرد اندوهگین بود. بزرگان لشکر چون این حدیث بشنیدند دم درکشیدند و دیگر صحبت از افزایش مواجب نکردند[۵۲] ...

اگر ماکیاول جریان واقعه را به همین نحو که در *راحة‌الصدور* نقل شده در زمان خود می‌خواند، بی‌گمان عمل خواجه نظام‌الملک را با تحسین و ستایش تصویب می‌کرد زیرا ارتکاب نظایر این عمل را به دست فرمانروایی دیگر (بورژیا) بارها ستوده و تحسین کرده بود. آن عملی که اگر من و شما مرتکب می‌شدیم و محبوسی بی‌یاور و دست بسته را در زندان خفه می‌کردیم بی‌گمان مورد تخطئهٔ مجریان قانون و حکام شرع قرار می‌گرفتیم و قصاص می‌شدیم، همان عمل موقعی که به امر خواجه نظام‌الملک صورت گرفته باشد، فقط به این دلیل که به نام «ضرورت سیاسی» صورت گرفته، از نظرگاه تاریخ موجه است و خارج از حیطهٔ کیفرهای شرعی و عرفی قرار دارد. یعنی درست همان مطلبی که ماکیاول بدبخت به خاطر گفتن آن قرنها تخطئه شده و چه بسا که

۵۲. *راحة‌الصدور*، ص۲۱۷.

قرنهای دیگر هم تخطئه گردد.[۵۳]

مقاله را تمام می‌کنم با تأکید بردو نکته اصلی:

۱. حکومتهای استبدادی، اعم از اینکه معترف باشند یا منکر، هرگز نمی‌توانند اعمال خود را در چار چوب قوانین مذهبی یا اصول اخلاقی محدود کنند و همه‌شان، آگاه یا ناخودآگاه، به سوی روشهایی که اصطلاحاً روشهای ماکیاولی نامیده می‌شود کشیده خواهند شد و جلوگیری از این جریان تاریخی کوششی است بی‌حاصل.

۲. عقاید و اندیشه‌های سیاسی ماکیاول را هرگز نمی‌توان با بررسی رسالهٔ مختصر و مشهور وی، *شهریار*، کشف کرد. برای فهم دقیق اندیشهٔ او رسالهٔ *گفتارها* و رسالهٔ *شهریار* هردو باید توأماً مورد مطالعه قرار گیرد و این نکته هرگز فراموش نشود که *گفتارها* مهمترین اثر سیاسی اوست در حالی که رسالهٔ *شهریار*، که در اوضاع و احوالی کاملا استثنایی نوشته شده، به علت شهرت جهانگیرش ماکیاول را بیش از آنچه استحقاق داشته بدنام کرده است.

۵۳. امیر معزی، ملک‌الشعرای دربار سلجوقیان، قصیدهٔ معروفی در مدح خواجه نظام‌الملک دارد که دو بیت آن در اینجا نقل می‌شود:

تو آن خجسته وزیری که از کفایت تو کشید دولت سلجوق سر به علیین
تو آن ستوده مشیری که در فتوح و ظفر شده است کلک تو با تیغ شهریار قرین

کتابنامه

فصل اول: افلاطون

الف. ترجمه‌ها

مجموعهٔ آثار افلاطون (به‌استثنای نامه‌های وی) به‌وسیلهٔ بنجامین جاوت[1] در ۵ جلد ترجمه شده است ودر نقل عباراتی از افلاطون که دراین کتاب آمده، همین ترجمهٔ جاوت مورد استفادهٔ مؤلف بوده است.

ترجمه‌ای که آ. لیندسی[2] ازرسالهٔ جمهور افلاطون کرده دقیقتر ازسایر ترجمه‌هاست ولی در سلاست کلام و سهولت انشاء به پای ترجمهٔ جاوت نمی‌رسد.

درمیان آثار افلاطون آنهایی که ازجنبهٔ تئوری سیاسی حداعلای اهمیت را دارند گفت وشنودهای زیرهستند:

قریطون، جمهور، سیاستمدار (از بند ۲۹۱ تاآخر) و قوانین (ولی رسالهٔ اخیر طولانی‌تر از آن است که بشود خواندنش را توصیه کرد). نیز بنگرید به‌نامه‌های ۷ و ۸ که به‌وسیلهٔ ل. آ. پست[3] در مجموعه‌ای تحت عنوان سیزده نامه از افلاطون[4]، ترجمه ودرسلسله انتشارات دانشگاه آکسفورد منتشر شده است. نوشتهٔ ر. و. لیوینگستن تحت عنوان افلاطون: شرح حال و سیمای فکری سقراط[5]، قطع نظر ازمقدمه وملحقات وحواشی محتوی رساله‌های زیر ازافلاطون است که به‌وسیلهٔ جاوت ترجمه گردیده‌اند: پوزش (رسالهٔ دفاعیهٔ سقراط) ـ قریطون ـ فیدوس. همین نویسنده مجموعهٔ دیگری بنام برگزیدهٔ آثار افلاطون انتشار داده است که آثار مندرج در آن باز عموماً ترجمهٔ جاوت هستند (مجموعهٔ اخیر درسلسله متون کلاسیك جهان منتشر گردیده است.)

1. Benjamin Jowette 2. A. Lindsay 3. L. A. Post
4. *Thirteen Epistles of Plato*, Oxford: Clarendon Press, 1925.
5. R. W. Livingston, *Plato*: *Portrait of Socrates*. Oxford: Clarendon Press, 1938.

ترجمهٔ جدیدی از جمهور بوسیله ام. اف. کورنفرد[۶] به‌عمل آمده است که محتوی مقدمه، ضمایم وحواشی برای خوانندهٔ انگلیسی است و بوسیلهٔ مؤسسهٔ مطبوعاتی کلارندن (آکسفورد) منتشر گردیده است.

ب. تفسیرها وآثار کلی

Barker, Ernest, *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors*, New York: The Macmillan Company, 1919.

Crossman, R. H. S., *plato today*, New York: Oxford University Press, 1939.

این کتاب، اثری ممتاز و درجه اول است که ضمناً گاهگاهی افکار افلاطون‌را پاسخ می‌کند و این درمواقعی است که مؤلف می‌کوشد اندیشه‌های افلاطون را درپرتو مسائل متنازع‌فیه قرن ما تعبیر وتفسیر کند.

Grote, George. *PLATO AND THE OTHER COMPANIONS OF SOCRATES*, London: Murray, 1867. 4 vols.

مخصوصاً جلد سوم فصلهای ۳۳و۳۴.

Joseph; Horace W. B., *ESSAYS IN ANCIENT AND MODERN PHILOSOPHY*, Chaps. I-V. New York; Oxford University Press, 1935.

Nettleship, R. L., *Lectures on the republic of plato* (Lord Charnwood, editor), New York: The Macmillan Company, 1936.

Nettleship, R. L., *theory of education in plato's republic*, With an introduction by Spencer Leeson. New York: Oxford University Press, 1935.

Pater, Walter, *Plato and platonism*, چاپهای مختلف

Taylor, Alfred E., Plato: *The man and his work*, New York; Dial Press, 1927.

فصل دوم: ارسطو

الف. ترجمه‌ها

سیاست ارسطو[۷] (ترجمه از یونانی به‌انگلیسی به‌وسیلهٔ جاوت که با اصلاح

6. M. F. Cornford

۷. برای فارسی زبانان‌سعادتی است که به‌کاملترین‌و بهترین‌ترجمهٔ رسالهٔ‌سیاست در زبان فارسی که به‌وسیلهٔ دکترحمید عنایت (استاد علوم سیاسی‌دردانشگاه ←

و تجدید نظر دبلیو. دی. راس[8] مجدداً چاپ شده است. ناشر: آکسفورد، انتشارات کلارندن (۱۹۲۱)

ب. تفسیرها و آثار کلی

ارنست بارکر: اندیشه‌های سیاسی افلاطون و ارسطو (ناشر: شرکت انتشاراتی متوئن - ۱۹۰۶)

Barker, Ernest, *The Political Thought of Plato and aristotle*, New York, G. P. Putnam's Sons, 1906.

Bradley, A. C., «Aristotle's conception of the state.»

این اثر نفیس به‌صورت مقاله‌ای درمجموعه‌ای ازمقالات تحت عنوان Hellenica ویراستار: ایولین آبت[9] منتشر گردیده است (تاریخ انتشار چاپ دوم: ۱۹۰۸)

محققان مختلفی درنوشتن مقالات این مجموعه شرکت داشته‌اند ولی ازمیان آنها مقالهٔ برادلی یکی از بهترین آثار قلمی معاصر دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی ارسطوست.

Newman, W. L., Introductory essays in vol. I of his four-volume edition of *Aristotle's Politics*. New York: Oxford University Press, 1887-1902.

آثار این شخص دربارهٔ ارسطو به‌صورت مقالاتی (منضم به‌جلد اول رسالهٔ سیاست ارسطو) نوشته شده است. مؤلف رسالهٔ سیاست را (بامقدمه وحواشی وتوضیحات) درچهار جلد منتشر کرده است. ناشر: بنگاه انتشاراتی کلارندن - زمان انتشار: سالهای ۱۹۰۲-۱۸۸۷.

در متون این مقالات مقداری عبارات یونانی از اصل رسالهٔ سیاست نقل شده است ولی حتی کسانی که به‌زبان یونانی آشنا نیستند می‌توانند تحقیقات و نوشته‌های نیومن را با بهره‌گیری کافی ازمطالبش بخوانند.

→ تهران) صورت گرفته، دسترسی دارند. ترجمهٔ اصیل و بسیار نغز عنایت (که دارای مقدمه و حواشی و توضیحات بسیار مفید است) با تطبیق چند ترجمهٔ مهم انگلیسی، فرانسه وعربی به‌عمل آمده است. ناشر: شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ سوم، ۱۳۵۸.—م.

8. W. D. Ross 9. Evelyn Abbot

Stocks, John L., *Aristotelianism*, New York: Longmans, Green and Company, 1925.

این کتاب دیباچه‌ای است کوتاه برمجموع فلسفهٔ ارسطو.

ج. زمینه‌های اجتماعی وسیاسی یونان در عصر افلاطون وارسطو

Fowler, W. Warde, *The city-state of the Greeks and romans*, New York: The Macmillan Company, 1893.

Glotz, Gustave, *Le Travail Dans la grèce ancienne*, Translated by M. R. Dobie, *Ancient Greece at work*, New York: Alfred A. Knopf, 1925.

Thucydides' *History*. Several English translations.

Zimmern, Sir A. E., *The Greek Commonwealth*, Fourth edition; New York: Oxford University Press, 1925.

فصل سوم: سیسرون

الف. ترجمه‌ها

از میان آثار سیسرون دو اثر مهم وی به‌نام جمهور و قوانین، هر دو به‌وسیلهٔ جی. دبلیو. کیز ترجمه شده‌اند[10]. کلیهٔ مطالب وعبارات وسخنهای سیسرون که دراین فصل نقل شده‌اند مأخوذ ازهمین دوترجمه است.

ب. تفسیرها وآثار کلی

Bevan, Edwyn R., *Stoics and Sceptics*, New York: Oxford University Press, 1913.

Carlyle, R. W. and A. J., *History of Mediaeval Political Theory in the west*, Edinburgh: William Blackwood and Sons, Ltd, 1903-36. 6 vols. Vols. 1-5, New York: G. P. Putnam's Sons, 1912-28.

جلد اول این دوره درحکم مقدمه است وشامل ادوارباستان در یونان

10. Cicero, *De Re publica, De Legibus*, tr. G. W. Keyes, Loeb Classical Library, New York: G. P. Putnam's Sons, 1928.

و روم قدیم است. در این جلد، مفهوم و اهمیت اصول بزرگ و نوین که در این دوره ظهور کرد به‌بهترین وجهی نشان داده شده است. این اصول عبارت بودند از: مساوات بشر، قانون طبیعی، و جامعهٔ جهانی.

فصل چهارم: آگوستین

الف. ترجمه‌ها

عبارات منقول از نوشته‌های آگوستین در متن این کتاب، جملگی از ترجمهٔ جان هیلی[11] که از شاهکارهای تراجم قرن الیزابت است، اقتباس شده‌اند. چاپی ملخص از همین ترجمه با دیباچه‌ای به‌قلم پروفسور ارنست بارکر[12] درسال ۱۹۳۱ به‌وسیلهٔ انتشارات دنت (لندن، ۱۹۳۱) منتشرشده است.

ترجمهٔ جدیدتری از مجموعهٔ آثار آگوستین در پانزده جلد به‌وسیلهٔ مارکوس‌دادس به‌عمل آمده است که خواص وخوبی چاپهای قدیمتر را ندارد.
ناشر: T.& T. Clark, 1872-1934, Edinburgh.

ب. تفسیرها

Baynes, N. H., *The Political Ideas of st. Augustine's «de Civitate dei.»* Historical Association Leaflet no. 104 London, George Bell & Sons, 1936.

Carlyle, R. W. and A. J., *History of Mediaeval Political Theory in the west.*

این کتاب شرحی بسیار مفید از تمام مراحل اندیشهٔ سیاسی از زمان امپراتوری روم تاعهد رنسانس دراختیار خواننده می گذارد.

Gilson, E., *Introduction A L'Étude de La Philosophie de st. Augustin*, Paris, 1931.

کتابهای زیر که در زمرهٔ بهترین آثار امروزین در اندیشهٔ سیاسی هستند، دربارهٔ آگوستین نیستند اما برای نشان دادن این حقیقت رهنما و معرف خوبی هستند که موضوعاتی که آگوستین درعصر خود بدانها پرداخته

11. John Healey 12. Ernest Barker

بود هنوز برای بشریت مطرحند.

Barth, K., *A Letter to Great Britain From Switzerland*, London, Shildon Press, 1941.

Eliot, T. S,. *The Idea of A Christian society*, New York: Harcourt Brace and Company, 1940.

فصل هفتم: توماس آکویناس

الف. ترجمه‌ها

ازاثر بزرگ ومشهورآکویناس به‌نام *Summa Theologica* (الهیات عالی) ترجمه‌های متعدد انگلیسی که به‌وسیلهٔ اعضای فرقهٔ دومینیك به‌عمل آمده، در دسترس است.

ترجمهٔ فرانسوی این اثر مجموعه‌ای است مسلسل که درآن قسمتهای مختلف ومناسب از رسالهٔ الهیات عالی (با توضیحات و تعلیقات و حواشی) استخراج و منتشر گردیده است. بخشهایی از این دوره‌که شامل اندیشهٔ سیاسی آکویناس هستند در مجلداتی تحت عنوان قانون(*La loi*)ونیز در جلد اول یك مجموعهٔ سه جلدی تحت عنوان عدالت(*La Justice*)درج‌شده‌اند.

کتاب زیرمحتوی قطعاتی‌ازاندیشهٔ سیاسی‌آکویناس است‌که ازاصل‌آثار وی به‌زبان‌آلمانی ترجمه شده است:

J. J. Braumann, *Die Ssaatslehere Des Heiligen Thomas von Aquino*, Leipsig, 1873

ب. تفسیرها وآثارکلی

Carlyle, R. W. and A. J., *History of Mediaeval Political Theory in the west.*

Gilson, Etienne, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Gifford lectures, 1931-32. English translation by A. H. C. Downes, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, New York, Charles Scribner's Sons, 1936.

Poole, R. L., *Illustrations of the History of Mediaeval Thought and Learning*, Revised edition; New York, The Macmillan Company, 1920.

Tawney, R. H., *Religion and the Rise of Capitalism*, chap. I, «The Mediaeval Background.» New York, Harcourt, Brace & Company, 1936.

فصل هشتم: ماکیاول

الف. ترجمه‌ها

ترجمهٔ تمام آثار ماکیاول که به‌وسیلهٔ نویل[13] در سال ۱۶۷۵ میلادی صورت گرفته، ازاین لحاظ که در مقایسه با برخی ترجمه‌های بعدی خیلی به‌اصل نزدیکتر است، بسیار باروح وجالب است. نیز ترجمهٔ دیگری از مجموعهٔ آثار ماکیاول در سال ۱۸۸۴ به‌وسیلهٔ دتموند[14] در دوجلد به‌عمل آمده که من قسمتهای منقول ازرسالهٔ گفتارها را دراین فصل ازآن برداشته‌ام.

مترجم دیگری به‌نام تامسون[15] بعضی ازآثار ماکیاول را ترجمه کرده است که مطالب منقول دراین کتاب از رسالهٔ شهریار ازروی آن برداشته شده است. ترجمهٔ رسالهٔ شهریار به‌وسیلهٔ مترجم اخیر جداگانه هم منتشرشده است (چاپ سوم، آکسفورد، انتشارات کلارندن، ۱۹۱۳).

ب. تفسیرها

Meinecke, F., *Die Idee der Staatsräson*, Third edition; Munich, R. Oldenbourg, 1929.

این کتاب فصلی بسیارعالی دربارهٔ ماکیاول دارد.

Morley, J., *Machiavelli*, Romanes Lecture. London, Macmillan, 1897.

ج. زمینهٔ کلی

Burckhardt' Jakob, *Die Renaissance in Italien*, English translation by S. G. C. Middlemore, *Civilization of the Renaissance in Italy*, New edition; New York, Oxford University Press, 1937.

13. Nevill 14. C. E. Detmond 15. N. H. Thomson

جامعه و سیاست

خداوندان اندیشه سیاسی که به قلم سه تن از استادان سرشناس رشتهٔ علوم سیاسی نوشته شده است ،افکار و اندیشه‌ها ومکاتب فکری و سیاسی‌اصحاب علم سیاست را از عهد باستان تا عصر جدید با زبانی ساده و دقیق باز می گوید.

چاپهای فارسی گذشته این کتاب در طول سالهـای گذشته مورد استقبال کامل استادان و دانشجویان و دیگر علاقه‌مندان رشته‌های علوم اجتماعی قرار گرفت . امیدواریم چاپ حاضر نیز که مورد بازبینی و ویرایش دقیق و همه جانبه مترجمان گرامی کتاب قرار گرفته و افزوده‌هایی دارد، که در متن کتاب به آنها اشاره شده است ، مورد استقبال علاقه‌مندان قرار گرفته و برای آنها سودمند افتد.

شرکت انتشارات علمی‌وفرهنگی

964-445-118-X (set)
964-445-117-1 (V.1)

قیمت دوره سه جلدی: ۷۵۰۰۰ ریال